الشيخ جعفر المهاجر

التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية

أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة

دار الملاك

Bibliotheca Alexandrina
0112927

[illegible]

مؤسسة فؤاد بعينو للتجليد

التّأسيس
لتاريخ الشيعة
في لبنان وسورية

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولىٰ

١٩٩٢م - ١٤١٣هـ

دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

طريق المطار - خلف كلية الهندسة - هاتف: ٨٣٣٠٢٧ - ٨٣٢٢١٤

ص.ب:٢١٦/٢٥ - تلكس: 21165 مبرات - بيروت - لبنان

297.82

التأسيس لتاريخ الشيعة

في لبنان وسورية

أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة

الشيخ جعفر المهاجر

الهيئة العامة لمكتبة الأسكندرية
رقم التصنيف 297.82
رقم التسجيل ٤٠٨٨٠

دار الملاك
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحیم

تقديم

أحب ان أحكي لقرائي قصة هذا الكتاب. فلقد كان منذ ان بدأت التفكير فيه، حتى هذه اللحظة، مغامرة حقيقية، خضتها على مدى سنوات. وها أنا قد عدت منها ملء اليدين فيما أرى. والمرء يحب ان يقصّ حكاية أعماله، اذا كان يشعر بحدٍ من الرضى عن نتائجها. كما قد تكون الحكاية ذات فائدة لبعض القرّاء، ممن يشاركونني القلق لما أقلق له، والرغبة في البحث عن تاريخنا الضائع المجيد.

ان تاريخ انتشار التشيّع، في مواطنه المعروفة، عدا «بلاد الشام»، معروف في خطوطه العريضة. فبذوره الأولى نبتت في «الحجاز» مع النهضة الاسلامية الكبرى. بوصفه خطاً ونهجاً وولاءً تمايز، وعُرف به عدد من رجالات الاسلام الأولين، في حياة الرسول صلوات الله عليه وآله. ثم ان «الحجاز» كان المقام الطبيعي لأئمة الشيعة عليهم السلام، لا يغادرونه الا مكرهين، او لداعٍ مما يدعو الناس الى الانتقال المؤقت.

لكن قاعدة التشيع البشرية الاساسية، والأكثر أهمية في تاريخ انتشاره، هي «الكوفة»، بوصفها مركز أكبر تجمع شيعي في «دار الاسلام» حتى نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد. ومنها انتشر الى «ايران»، في أواخر القرن الأول للهجرة / السابع للميلاد. حيث أسس المهاجرون الأشعريون أول حاضرة شيعية خارج الأرض العربية هي «قم»، التي غدت بسرعة، على يد الفقهاء الأشعريين، اول مركز علمي شيعي. أنبت الى جواره رصيفاً هو «الري»، في ضواحي «طهران» اليوم. ومن «قم» و«الري» انتشرت المعارف الشيعية، من حديث وفقه وكلام، بعد ان نُظمت وبُوّبت، باتجاه «بغداد»، وبالتحديد الجانب الغربي منها، حاضرة العالم

الاسلامي يومذاك. ومن هذه انطلقت مسيرة التشيع الفكرية، ولم تتوقف بعد ذلك أبداً.

ولقد كنت، منذ أن فتح الله سبحانه عينيّ على عالم البحث الرائع ومغامراته المهيبة في تاريخ التشيع وأهله، أتساءل عن سر انتشاره في «بلاد الشام»، اي تلك الرقعة الممتدة بين سقي «النيل» و «سقي «الفرات». وهي بلاد لا تدانيها من حيث الأهمية رقعة اخرى من أرض الله، ذات تاريخ حافل، تعاقبت عليها الأمم والدول، وكلٌّ أضاف اليها، وأخذ مما تركه من كان قبله. فلا عجب ان رسول الله صلوات الله عليه وآله أولاها اهتماماً خاصاً، في خطته الشاملة لنشر الاسلام. ومما يزيد في التعجب، ان هذه البلاد كانت، بعيد ان دخلت بالفتح في «دار الاسلام»، موضوعاً لمشروع سياسي خاص، يختلف تماماً عن المشروع الاسلامي، وان أخذ منه عناوينه الكبرى وبعض زيّه، اعني مشروع معاوية للحكم، الذي خطّط له وعمل عليه منذ وليّ على «الشام» في عهد الخليفة الثاني، ومعلوم ان مشروع معاوية اعتمد، بل تأسس على، نشر العداء للتشيع وأفكاره ورموزه، في التكوين الفكري الذي نشره بتمكن ومهارة عجيبين، بحيث تجاوز «الشام»، قاعدة ملكه وموضع عمله. ومع ذلك، ويا للغرابة، فقد رأيناه، اي «الشام»، بعد زمن غير بعيد من سقوط الحكم الأموي، وقد غدا شيعي الوجه سكاناً وفكراً. وهو لغز لم يعالج أحد حلّه حتى الآن.

ولقد علق في ذاكرتي منذ زمن بعيد، كلمة نُسبت الى أحد السياسيين اللبنانيين، قالها في لحظة حنق: «علينا ان نُعيد هؤلاء الشيعة الى حيث أتوا من العراق». وطبعاً لا يصح لنا ان نتخذ من هذه الكلمة دليلاً ولا شبه دليل. ولا شك انها علقت بذاكرتي دون سواها من كلمات أمثاله، بسبب اهتمامي بموضوعها. وانما أذكرها الآن لمجرد انني أستبطن نفسي، وأُعيد تركيب الحوافز التي انتهت الى هذا الكتاب. وأعتقد ان الأمانة تفرض عليَّ ان لا أكتم حافزاً مهما بدا هيّناً. ثم ان هؤلاء السياسيين، لطول معالجتهم لمشكلات بلدنا السياسية المستعصية، التي تعود في عمقها الى تركيبته السكانية التاريخية المتنافرة، قد تجتمع لديهم من هنا وهناك ملاحظات ومرويّات لا تجتمع عند غيرهم، الا ان يكون ممن اهتموا بالموضوع، وكان لذلك أهلاً.

كما انني كنت اسمع في بيتنا منذ صغري، ان عائلتنا تنتسب الى همدان، من آل ياسين، المقيمين حتى اليوم في بلدة «تمنين التحتا»، غربي مدينة «بعلبك». خرج منها فرع اتجه الى «جبل عامل»، على أثر نزاع نشب بينهم وبين آل الحرفوش، امراء المنطقة، وما يزالون في قريتي «مجدل سلم» و«حناويه». وبيتنا من الفرع الذي نزل «حناويه»، ثم انتقل جدنا الشيخ حبيب، رضوان الله عليه، منها الى «بعلبك»، حيث ما نزال. وانتساب آل ياسين الى همدان أمر معروف عندهم وعند الناس. وكذلك آل عبد الساتر، المقيمين في قرية «ايعات» المجاورة لـ «بعلبك».

ثم انني أثناء عملي على سيرة واعمال بهاء الدين العاملي، لاحظت انه ظلّ يذكر ويذكّر بانه همداني الأصل، ويذيل اسمه بـ «الحارثي الهمداني» او بـ «الحارثي» فقط نسبةً الى الحارث بن عبد الله الهمداني، صاحب الامام امير المؤمنين عليه السلام في «الكوفة». ولم يتخلّ عن هذه النسبة، حتى حين كان يعمد الى حذف أجزاء أخرى من أسمه، بقصد التخفي، اثناء رحلته الواسعة الشهيرة. ويجدر بنا هنا ان نذكر ان الشيخ بهاء الدين ينتمي الى عائلة كبيرة، قطنت في بلدة «جبع» وقرية «اللويزة» المجاورة، من «جبل عامل».

من مجموع هذه الانطباعات والملاحظات والمرويّات انطلقت فكرة الكتاب. وأهل البحث، بمختلف ميادينه، يعرفون أن أجلّ الأبحاث قد تبدأ من فكرة غامضة، تبرق في الذهن من ملابسة او عدة ملابسات، لا شأن لها ولا اعتبار في المقاييس المنهجيّة، لكن وظيفتها ان تكون بمثابة الدليل الهادي، في مرحلة تجميع المعلومات، او ما يسمى في لغة الباحثين «التقميش». فما يجمع المعلومة الى قرائنها ومكملاتها، بحيث تبرق من الكل الحقيقة الضائعة، هو فكرة كهذه. في غيابها لا يمكن للباحث ان يلاحظ الجامع المشترك بين المعلومات المنثورة التي يصادفها، ولكن بعد ان تتكامل المعلومات وتُركّب، ان تكاملت، تفقد تلك الفكرة الباعثة الهادية أهميتها تماماً وتضيع، مثلما تضيع البذرة، بعد ان تتفتّق عن النبتة، التي تشق طريقها وتنطلق الى العلاء، تاركة البذرة، التي تدين لها بالحياة، تتحلّل في ظلمة الارض.

عثرت على أول معلومة حقيقية، مؤيدة او متجانسة مع الفكرة الباعثة، وبفضلها طبعاً، في كتاب (نهاية الأرب في معرفة انساب العرب) للقلقشندي. وان

أنسَ فلا أنسى انني كنت أتجوّل في معرض معروف للكتاب، حيث وقع بصري على الكتاب، ومددت يدي وتناولته من مكانه، على الرغم من انني لم أكن مهتماً بشرائه، لأنه موجود في مكتبتي. وبالتلقائية نفسها فتحت الكتاب، ولا أستحي من القول، ان ما وقع عليه بصري جعلني أتسمّر في مكاني، وكان الرواية التي تقول ان في «جبل الظنّيين» بـ «الشام» فرقة من همدان، التي يجدها القارىء، مع نقدها وتحليلها، في الفصل المخصّص لـ «طرابلس» من الكتاب. واتذكر ايضاً انني، وانا في تلك اللحظة، سمعت صوتاً يحيّيني، ورفعت رأسي عن الكتاب لأرى أمامي أحد زملائي، وهو أيضاً صديق قديم ورفيق دراسة في «النجف الأشرف» ولست أدري بماذا ولا كيف رددت له التحيّة. ولكنني اتذكر جيداً انه كان يتطلّع نحوي بنظرة تشي بالقلق، وسألني عما اذا كنت بخير، فتمالكت نفسي وطمأنته ومضى ومضيت.

كان العثور على تلك الرواية تحوّلاً نوعياً، وعلى أكثر من مستوى، في مواجهة مشكلة البحث. فقد لمست في ملابسة العثور عليها لمس اليد توفيق الباري سبحانه وهدايته، وذلك توفيق تكرّر مرة ثانية بالوضوح نفسه. وهذا أمر يحمل مغزى كبيراً بالنسبة لي ولمن هم مثلي، يكاد يكون في مرتبة الأمر الواجب الامتثال له. ثم أن من يعثر على جزء من كنز ضائع يبحث عنه، في مكان بعينه، ستنبعث همته الى مواصلة البحث عن أجزائه الباقية، في المظان القريبة او المشابهة. وقادني تتبّع أصول رواية القلقشندي الى كتابه الآخر الأكثر شهرة (صبح الأعشى)، والى (جمهرة أنساب العرب) لابن حزم الأندلسي، وهو أوفى كتاب في بابه. ومنهما الى (مسالك الأبصار) لابن فضل الله العمري، وهو أهم وأوثق مصدر عن القبائل العربية القاطنة في «الشام» في عصره.

بعد ان استنفدت هذا القبيل، التفت الى كتب الجغرافيين والبلدانيين، ومنا سجلوا فيها من ملاحظات ومعلومات عن مختلف البلاد وأهلها، وخصوصاً الى اليعقوبي في كتابه الصغير الحجم والثمين (البلدان). والحقيقة التي سيكتشفها القارىء، ان هذا الكتاب ذو فضل عميم على بحثنا.

عند هذا الحد، اجتمعت لدي ثروة من المعلومات، بدا لي انها تصلح لتركيب تاريخ جديد تماماً لمدينة «طرابلس»، ينسخ كل ما كُتب من قبل في هذا الموضوع.

ومعلوم على نحو الإجمال، ان تاريخ هذه المدينة العريقة مجيد وجليل، على عهد امرائها المتنوّرين بني عمار، لكن ما كُتب فيه حتى الآن، لم يلامس المشكلات الحقيقية، التي تطرحها محاولة التأريخ لها، وبالتحديد نهوضها الغامض وهويتها. والحقيقة انني قطعت مرحلة هامة في هذا السبيل، ولكنني كنت كلما تقدمت بالبحث، كلما بدا لي أوضح فأوضح، ان «طرابلس»، على مجدها وعظمتها، لم تكن الا بمثابة الواجهة لوضع سكاني وثقافي أوسع بكثير، بحيث تشمل بقاعاً كثيرة من «الشام» ومن أكثرها أهمية. خصوصاً بعد ان التفتُّ، مع متابعة البحث والتنقيب، الى أهمية المعلومات التي تقدمها كتب الحديث الشريف ورجاله. واجتمعت لديّ من مراجعتها ثروة ثانية من المعلومات، تتعلق بأجزاء لم يمسّها أحد من تاريخ «حمص» و«دمشق». وهي في الوقت نفسه تتعلق بجوانب مجهولة من تاريخ الشيعة والتشيع في «الشام». فرأيت ان الأَوْلى ان أنصرف عن الخاص الى العام، لأن هذا يأتي قبله في المرتبة معرفيّاً. وهكذا تخلّيت مؤقتاً عن مشروع كتابة تاريخ «طرابلس»، لأنكبّ على تاريخ مدنٍ وبقاع اخرى من «الشام»، من ضمنها «طرابلس» طبعاً. ومن مجموع تواريخ تلك المدن والبقاع، تشكّل بين يديّ ما رأيت بعد التأمل ان أسمّيه:

(التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية)

لأنني حين نظرت فيما كتبته بنظرة شاملة، رأيت ان الجامع بين فصوله، هو انه يؤسس لتاريخ جديد، بالقياس الى مستوى البحوث المعروفة في هذا الميدان. دون ان يدّعي انه قال فيه كل ما ينبغي ان يُقال. وانني لأرجو ان يكون الاسم قد أتى مطابقاً للمسمى.

ورب قارىء عارف، سيأخذ على الإسم، انه كان من الأولى ان يكون (. . . . . . . في الشام)، فهو الاسم التاريخي الشامل لكل ميادين بحث الكتاب. ثم ان من فصول الكتاب ما يعرض لمدن وبقاع خارج «لبنان» و«سورية» السياسيين. وهو نقد صائب من دون أدنى شك. ولكنني رأيت ان اسم «الشام» التاريخي قد شوّش دلالته تبدّل المصطلحات، وبات اسماً غير معروف لدى الناس، وان اسماً يحتاج الى شرح لاختيار سيء، لان وظيفة الاسم ان يدلّ بنفسه على مسمّاه. هذا، فضلاً عن اننا وان عرضنا في الكتاب لتاريخ مدن وبقاع خارج

«لبنان» و«سورية»، لكن تطوّر الأحداث انتهى في الأول منهما، وبذلك صارت جزءاً من تاريخه، كما سنعرف. فبهذا الاعتبار يصح الاسم. وبالاعتبار الاول يكون أفضل.

فيما يعود الى «حلب» وحقها من هذا (التأسيس)، فانها، نظراً الى ما يَعِد به اسم الكتاب، كان ينبغي ان تحظى بفصل خاص منه على الأقل، اسوة بغيرها، بل قبلُ وأولى. وهي المدينة التي أعطى التشيع فيها من خير ما عنده، على صعيد الجهاد والفكر والأدب. ولكنني نظرت في شأنها، فرأيت ان انتشار التشيع فيها يعود الى زمان وأسباب وظروف مختلفة تماماً، فيما يبدو لي حتى الآن. ثم ان «منارة الشام» تستحق تأريخاً خاصاً بها وحدها، لا يزاحمها فيه أحد. وليس من الإنصاف ان نضعها جنباً الى جنب مع «حمص» او «بعلبك» او «طبرية» او حتى «طرابلس». وانني أسأل المولى سبحانه وتعالى، ان يهبني العزيمة والتوفيق، كيما أؤديها بعض حقّها.

هذا، وقد عرّفت بما يلزم التعريف به، من المصادر التي أخذت عنها، في مطاوي الكتاب، كلاًّ في موضعه. كما انني لم ألجأ الى طريقة الحواشي المعروفة في إسناد المعلومات، بل مزجت السند بالمتن. وميّزت السند بوضعه بين هلالين مفردين كبيرين، لأن هذه الطريقة تبدو لي أيسر على القارىء، فلا تكلفه ان يقطع القراءة، ليبحث عن السند في أدنى الصفحة او في نهاية الفصل. ثم انها اكثر أصالة في ثقافتنا، درج عليها أهل الحديث الشريف وما يزالون، وكذلك عدد من كبار المؤرخين الأولين. ويجد القارىء مواصفات نشرة المصدر، في ثبت خاص ملحق بالكتاب.

والحمد لله رب العالمين

بعلبك في ٧ شعبان ١٤١٢ هـ

١٠ شباط ١٩٩٢ م

توطئة

(١)

ان وجود الشيعة الامامية في غرب «بلاد الشام»، اعني «جبل لبنان» و«جبل عامل» او «عاملة»، وساحل البحر المسامت لهذين الجبلين، وشرق «سهل البقاع» المعروف بـ «البقاع البعلبكي»، يعتبر من الألغاز التاريخية، التي لم يقدم لها تفسير مقنع حتى الآن.

فمن المقطوع به ان أغلب المناطق، التي صارت داخل الحدود السياسية لما صار فيها بعد «الجمهورية اللبنانية»، كانت معمورة بجماعات شيعية.

فمدينة «طرابلس» ظلت حاضرة شيعية مزدهرة حتى سقوطها بيد الصليبيين سنة ٥٠٢ هـ/ ١١٠٩م.

ومنطقة «الضنّية» وجوارها في شمال «لبنان»، كانت معمورة بأكثرية شيعية على الاقل، حتى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي.

كما ان جبال «كسروان»، وربما «جبيل» و«المتن الاعلى»، كانت هي الاخرى معمورة بهم، حتى ما يُعرف بـ «فتوح كسروان»، في أوائل القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي.

اما «البقاع البعلبكي» فلا نعرفه الا شيعياً، باستثناء مدينة «بعلبك» التي كانت حتى حوالى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي مركزاً حنبلياً، بالاضافة الى القرية المجاورة لها «يونين».

و«جبل عامل» لا نعـرفه هو ايضاً الا شيعياً، فضلاً عـن القرى القائمة في وادي «نهر الليطاني»، الموصـل ما بين «سهـل البقاع» و«جبـل عامـل». اما وجـودهم في اعالي «الجليل» فقد استمر حتى سقوط «فلسطين» سنة ١٩٤٨م.

(٢)

وعلى الرغم من ان التفصيلات المتعلقة بحجـم وجودهم في هذه المنطقة او تلك مما ذكرنـاه، هو موضع سجـال بين كُتّاب التاريخ، تُباعـد بين اطرافه نزعـة التكاثر الطائفي، التي تسري في عـامة ما كتبه المحدثون عن تاريـخ المنطقة التي نُعنى بها، فان وجودهم فيها، أيّا تكن النسبة، هو أمر مقطوع به.

مشكلتنا في هذا البحث هي: كيف حدث ذلك؟

انه مشكلة بالمعنى المنهجي للكلمة، لانه سؤال نطرحه، وفي سبيل الإجابة عليه علينا ان نعتمد تقنيّات البحث التاريخي.

لكنـه ايضاً مشكلـة بـالمعنى المعـرفي، لأن الـواقع الـذي وصفنـاه يتعارض مـع التهيؤات الثقافية والسياسية، التي نعرف انها كانت مخزونة في المنطقة. وبتعبير آخر، فان الصـورة التاريخية التي نعـرفها للمنطقة، منذ ان دخلـت في «دار الاسلام»، لا تهيّء اطلاقاً لصـورة كالتي وصفناها قبـل قليل. فالتشيع الذي تطـوّر الى إمامي او اثني عشري هو حجازي ـ عـراقي، او بالاحرى حجازي ثم عراقي، مـديني ـ نسبة الى «المدينة المنـوّرة» ـ ثم كوفي. هنـاك نما وشبّ، نهجاً سيـاسياً ثم خطاً فكـرياً، في مخاض طويل ومؤلم، استمر اربعة قرون، حافلـة بالثورات الدموية والبناء الفكري، مجتازاً كـل ما يخطر بـالبال من أزمـات وانشقاقات، لأسبـاب فكرية او سيـاسية او اجتماعية او حتى شخصيّة. اما ان ينجب في «الشـام» وليداً بهذا الحجم، فهو أشبه بقصة عجيبة، يزعم راويها ان امرأة عاقراً أنجبت من حمل أخرى.

ذلك ان «بلاد الشام» كانت، منذ ان دخلت في «دار الاسلام»، موضوعاً لمشروع سياسي شـامل، عمل بـدهاء ومقدرة عجيبين، على بناء مـركّب ثقافي ــ سلطوي، انتزع عناوينه مـن الاسلام، ولكنه كان مفصّلا على مقاييـس اطماع معاوية ولفيفه. نجح في اغلاق المنطقة فكرياً ووجدانياً، ومضـى، من موقع المتمكن، يبني عناصر

اسلام خاص، لم يكن سنّياً بالتأكيد، على الرغم من التصنيف السائد، الذي يحصر المسلمين في شقين كبيرين: سنّة وشيعة، مع فسحة صغيرة للخوارج. كما انه عمل كل ما في وسعه لجعل المنطقة محصّنة الى حد التسميم، ضد كل ما يتصل بالاتجاه الشيعي. وفي هذا السياق تحكى قصص مذهلة، آكدها ان قتل الامام الحسين عليه السلام، أحدث هزة عميقة في الوجدان الشعبي في «الحجاز» و«العراق»، تحوّلت بسرعة الى أحداث سياسية عنيفة. اما في «الشام» فانه استُقبل من قبل الناس بالرضى والقبول التامين. لا لشيء الا لأن عامة الناس لم تكن تعرف مَنْ هو هذا القتيل، الا بوصفه خارجاً على الشرعية الوحيدة التي لا تعرف سواها. وان امّة مسلمة لا تعرف مَنْ هو الحسين، لأمة تعرّضت لأمر كبير، فصلها منذ البدايات عن اتجاهات تكوين عقل ووجدان الانسان المسلم.

ولا شك ان هذا النهج قد استمر بصرامة حتى نهاية الامويين (١٢٨ هـ/ ٧٤٥م) على الاقل، يقال ان جماعة من اعيان اهل «دمشق» اعتذروا لعبد الله بن علي العباسي، عن موالاتهم بني امية، بالقول انهم لم يكونوا يعرفون سواهم اهل بيت للنبي. وعلى الرغم من المفارقة الغريبة التي ينطوي عليها هذا الاعتذار، فان الامير العباسي قبله، بالسكوت عليه، مما يشهد بان الفكرة لم تكن غريبة عليه.

هذا «الشام» هو الذي رأيناه بعد قليل وقد أخذ يعج بالشيعة في كل أنحائه، خصوصاً في شماله وغربه. على الرغم من ان النظام السياسي الذي خلف الامويين لم يكن اقل اضطهاداً لهم، بل الظاهر ان جزءاً من الفضل في انتشار التشيع يعود الى الاضطهاد، وهذا من أعجب المصائر. وهو أمثولة ترينا، انه من المستحيل بناء سور غير قابل للتدمير بين الناس، وبين الرؤى الفكرية المحمودة لديهم، او التي تعبّر تعبيراً صادقاً عن مكنون ضمائرهم وعن توقهم الطبيعي.

على كل حال، فان «الشام» لم يكن بدعاً في ذلك المصير، بل جزءاً من ظاهرة عامة أكبر بكثير، عبّر عنها السيوطي، جلال الدين، بعبارة جامعة تنضح بالبرم الشديد. قال: «وفي هذه السنة ـ ٢٦٤ هـ/ ٩٧٤ م ـ وبعدها غلا الرفض وفار بمصر والمشرق والمغرب» (تاريخ الخلفاء/ ٤٠٦). وهي عبارة تدل على انه، وان نجح في تكوين ملاحظة شاملة، الا انه لم يدرك مدلولها الحقيقي والعميق، لأن انتماءه الاجتماعي ـ السلطوي طغى على الانسان المتأمل المحلّل الى حد الالغاء

الكامل. فلم يطرح السؤال الوحيد الضروري، وهو: لماذا «غلا الرفض وفار»؟ لو لم تكن مقتضيات هذا الغليان قد نضجت في القدر الاجتماعي ـ السياسي ـ الثقافي.

اننا نعرف، وان على نحو الإجمال، ظروف نهوض التشيع الإمامي في شمال «الشام»، ابتداءً من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على التقريب. وكذلك فاننا على معرفة مماثلة بالظروف التي انتشر فيه التشيع الاسماعيلي في مواطنه التاريخية المعروفة. اما التشيع الامامي وفرعه العلوي في غرب «الشام»، فليس لدينا ادنى تصور لاسباب انبعاثه، على الرغم من الدور السياسي والفكري المجيد الذي اضطلع به في «طرابلس» ثم «جبل عامل». ومن المعلوم ان العظمة هي التي تغري بكتابة التاريخ. اما هنا فاننا في مواجهة عظمة لا نسب لها، اعني لا نسب معروفاً لها. واذا كانت «طرابلس» قد انقطع تاريخها بالاحتلال الصليبي، الذي استطال مائة وثمانين سنة شمسية عدّاً (٥٠٢ ـ ٦٨٨ هـ / ١١٠٨ ـ ١٢٨٩م)، ثم تدميرها تدميراً كاملاً على اثر تحريرها، وبذلك ضاعت الى الابد وثائق اساسية من تاريخها، ـ فان امراً كهذا لم يحصل لـ «جبل عامل» بل كان له دائماً صفة الكيان الثقافي، ذي الشخصية الممتازة، ابتداء من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي. والشعور بالذات، وهو فرع من فروع الكيانية، حافز غير منكور لإنعاش الذاكرة التاريخية وحفزها وتسجيل مذخورها. أضف الى ذلك ان كيانيته تحلّت بصفة عجيبة، بالقياس الى ظروف نشأتها، هي المشاركة والخصوصية في آن معاً، فانه كان دائماً منفتحاً معرفياً، ومتواصلاً مع النشاط الفكري المحيط به، خصوصاً مع «دمشق» ثم «مصر». وانعكس ذلك على المشكلات المنهجية التي كانت مدار البحث فيه. ولكنه مع ذلك حافظ على خصوصيته الفكرية من ضمن خط التفكير الامامي، تماماً مثل الجانب الغربي من «بغداد» في عصر الشيخ المفيد والسيد المرتضى (٣٣٦ ـ ٤٣٣ هـ / ٩٤٧ ـ ١٠٤١م). مع الاخذ بعين الاعتبار ان الشيخ المفيد والسيد المرتضى كانا في «بغداد» حاضرة الدنيا، حيث كان يمكنهما ان يحققا اتصالاً مباشراً وسهلاً بالحركة الفكرية الناشطة من حولهما، والتي كانت تصدر وترد من والي «بغداد». اما فقهاء «جبل عامل» فانهم عاشوا في منطقة جبلية معزولة، بأكثر من معنى من معاني العزلة، ومع ذلك فانهم نجحوا دون سواهم، في تحقيق الخطوة التاريخية، التي كان التفكير السياسي، وضمناً الفقهي الامامي في انتظارها. وذلك عندما طوّروا فكرة للشرعية السياسية في عصر ما بعد حضور الأئمة عليهم

السلام، ودفعوا الفقه والفقيه الى موقع سياسي. وكذلك دفعوا حركة الاجتهاد الى آفاق جديدة، وهو النهج الذي صار بسرعة سمة التشيع الامامي، ولم تخرج عليه سوى قلّة قليلة، ظلّت، وظل تأثيرها الفكري يتضاءل باستمرار، حتى انعدم او كاد. (للمستزيد من الملاحظة الاخيرة مراجعة كتابنا «الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي» خصوصاً الفصل الرابع من الباب الثاني، والفصل الخامس من الباب الرابع).

ازاء هذه الصورة الغنية والاكيدة معاً، فان النفس تمتلىء عجباً حين نلاحظ انها، بالنسبة لما نعرفه عنها، مقطوعة الجذور. غياب كامل لأي معلومات يمكن ان نركّب منها تصوراً مقبولاً، يشرح لنا كيف بدأ هذا التطور الخلاّق، ان في «طرابلس» ام في «جبل عامل». وهو غياب يشمل النقولات الشفوية، التي لا تخلو منها ذاكرة اي شعب متماسك الذات، وان كنا على يقين كامل من انها، شأنها في هذا شأن غيرها، لا بد ان تكون منتمية الى حالة تاريخية انسانية وثقافية.

(٣)

ولقد تأملت كثيراً في علة ومغزى هذه الظاهرة، ووصل بي التأمل الى عدة أسباب على سبيل الاحتمال، ليس في وسعي ان أقطع بصحة او بُعد تأثير أي منها، ولكنني سأضعها جميعاً أمام القرّاء، ولعل من بينهم مَن يستطيع ان يضيف عليها، أو يغلّب بعضها على بعض.

١ ـ **فقدان التاريخ الرسمي**: من المعلوم ان التاريخ الرسمي هو من جملة نتائج المؤسسة السلطوية، أعني من نتائجها اما بطبيعتها، من حيث انها تُغري وتحفز الى تسجيل التاريخ، بحكم النشاط والحركة اللذين تنتجهما، مما يخلق موضوعاً جديراً بعمل كاتب التاريخ. واما ان تبادر بقرار منها الى التسجيل بوسيلة او بأخرى. ولا ننسَ ان التأريخ هو في النهاية قصة الحَدَث، والترابط المنطقي واضح بين الحَدَث والقصة. وطالما ان القصة مرتبطة بالحدث، فإن صاحبه يجد نفسه أولى بأن يسجّل القصة، واذ ذاك ينتج التاريخ بأكثر اشكاله رسمية، ولكنه ايضاً بأكثر اشكاله ذاتيةً، اي بعيداً عن الموضوعية والبراءة، التي يسعى اليها الباحث الحيادي فيما بعد. ليس فقط لأن واضعه يكيّف القصة وفقاً لوظيفته، التي تشبه من بعض

النواحي وظيفة شاعر البلاط، بل لأن انشغاله بأداء العمل كما هو مطلوب منه، يُعمي احدى عينيه على الأقل عن رؤية ومتابعة حركة التاريخ الحقيقي، التي ميدانها الجمهور. في حين تكون عينه الأخرى يقظة ملهوفة على أدنى التفاصيل التي يصحّ ذكرها من أعمال أسياده.

ومع ذلك فاننا لا يمكن ان نستغني عن التاريخ الرسمي، خصوصاً في غياب التاريخ الكلّي. انه كالسلطة نفسها، قد تأتي الى الحكم بأكثر الناس فجوراً، وترمي الى الزاوية او القبر أكثرهم كفاءة وخيراً. ومع ذلك فانها تبقى مبدئياً أمراً لا بديل عنه، لأنه حتى أسوأ السلاطين يكفل أدنى ما يصبو اليه الناس. وفي التأريخ خاصة، فكثيراً ما يقدم لنا المؤرخون الرسميون معلومات جيدة وبريئة الى حد ما رغما عنهم، وذلك في النقاط التي يتقاطع فيها الحَدَث السلطوي مع الجمهور. وما على الباحث الذي يأتي فيما بعد، سوى ان ينفي الخطاب السلطوي المهيب والمشاكس، ويصوغ النص صياغة جيدة تتصف بالبساطة والحياد.

الشيعة في «الشام» عموماً، لم يصلوا الى السلطة، على الرغم من انهم في وقت من الأوقات، كما سنعرف مما يلي، كانوا اكثرية عددية، وأكثرية بحسب الرقعة التي ينتشرون عليها، باستثناء فترة الحمدانيين في «حلب» وفترة بني عمار في «طرابلس»، على ما بين التجربتين من بون بعيد، بحيث يمكن بل يجب ان نعتبر فترة الحمدانيين من باب الانتهازية العسكرية، فُرض عليها فرضاً ان تتخذ قناعاً شيعياً، بسبب الحاجة الى التماهي والتجانس مع الجمهور.

اما سبب هذا الفشل التاريخي، فما هذه المقدمة مكان بسط الكلام فيه، ولكننا نقول بسرعة، ان لاستواء حالة شعبية معارضة شروطه الموضوعية التي تنضج ببطء. ولولا القطع التاريخي الذي حصل بالهجمة الصليبية على «الشام» وتداعياتها لوصل تطور الحالة الشيعية فيه الى نهاياته الطبيعية.

٢ ـ الافتقار الى الاستمرار او الثبات: ان تسجيل الأحداث وتحويلها الى تاريخ هو عملية معقدة، رغم بساطتها الظاهرية. الناس يكتبون تاريخهم ليس لانهم يشعرون بالحاجة الى الامتداد في الزمان، بل لانهم مسكونون فعلاً بهذا الشعور، بانهم ممتدون بالفعل. التاريخ المسجّل هو التعبير المكتوب والاكثر وضوحاً وتحديداً عن الذاكرة الانسانية الحيّة، التي يتفاعل فيها الانسان والزمان والمكان والحدث. تلك

هي عناصر الذاكرة. ولنتأمل في ان ما يحرص الناس على إحيائه وتمجيده، لا يتجاوز ان يكون واحداً من هذه الاربعة: انسان طليعي، يوم من ايام الزمان، بقعة من المكان، وحدث مجيد.

وعندما يحدث قطع في حياة الجماعة، وذلك أمر لا يمكن تصوره الا مع المكان، فانها تفقد الاستمرار. وبذلك تفقد حافزاً من أهم حوافز كتابة وتسجيل التاريخ، وسيكون عليها ان تنتظر الى ان تتوثّق علاقتها بوطنها الجديد، وينمو لديها الشعور بالانتماء. ونحن نعرف ان الحضارة ذاتها، بوصفها فعل تراكم، هي وليدة الاستقرار.

وسنعرف مما يلي، ان تاريخ الشيعة في المنطقة، هو تاريخ قلق، سمته الكبرى النزوح الجماعي المتكرر بسبب أحداث عنيفة. ورب مزارع شيعي، يعيش اليوم في قرية صغيرة، من القرى المنتشرة على السفح الشرقي لجبل لبنان، المطل على «سهل البقاع»، قدم اجداده من قلب الجبل نفسه، بعد ان نزحوا من «طرابلس»، التي كانوا قد نزلوها هابطين من المنطقة الجبلية المطلّة عليها، المعروفة اليوم باسم «الضّنيّة»، وهذه كانوا قد قدموا اليها من «الكوفة» في «العراق»، ولكنهم اساساً ينتمون الى شرقي «اليمن»، اي ان هذا الانسان ـ النموذج قد انخلع من الارض التي يعيش عليها ست مرات خلال اربعة عشر قرناً. انسان كهذا يعسر جداً ان يُنمّي ذاكرة تاريخية.

٣ ـ كل هذا، فضلاً عن ان النزوح المتكرر والفتن المتلاحقة، قد أودت ولا شك، بالكثير الكثير من الوثائق الهامة. التي لو انها بقيت باستمرار اصحابها واستقرارهم وأمنهم، لكانت خير مُعين للباحث.

(٤)

ان الكتاب الوحيد، المعني بتاريخ شيعة من اهل «الشام»، وصل الينا، والذي وضعه مؤلفه بحسّ تاريخي حقيقي هو (أمل الآمل في علماء جبل عامل) لمحمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤ هـ/ ١٦٢٣ ـ ١٦٩٢م)، نشره بعد ان هاجر الى «ايران» في السنة ١٠٩٧ هـ/ ١٦٨٥م، ولكنه كان قد بدأ بتأليفه قبل

الهجرة على الارجح. ان وضع هذا الكتاب ذي الاهمية البالغة، وانتشاره، ينطوي على أكثر من مغزى، على صلة بما نعالجه اذ نحاول ان نضع تعليلاً او اكثر لتلك الظاهرة.

فمن جهة، ان وضعه أتى تتويجاً لفترة طويلة من الاستقرار والأمن في «جبل عامل» والمواطن الشيعية المتاخمة له، اتسمت، اي هذه الفترة، بنوع من الحرية والاستقلال الداخلي، مما منح الشيعة القاطنين فيها فرصة أستفادوا منها للبناء الثقافي الخاص. أبطال هذا البناء هم اولئك الفقهاء، الذين أرّخ لهم الحر العاملي، بعد ان أصبحت تلك الفترة الذهبية جزءاً من الماضي الغابر. فكأنه كان يحاول ان يلتقطها قبل ان تمحى هي الأخرى من الذاكرة. اذن، فهو في الحقيقة انما أرّخ لحالة عبرَ التأريخ لرموزها وأبطالها. وما من شك انه لولا ذلك الظرف الخاص، بما اتسم به من استقرار واستقلال، لما كان لديهم تلك الفرصة. وبالتالي لما أتيح لنا اليوم أن نفيد من كتاب مثل (أمل الآمل). بل لما وُجد المحدّث والرجالي الحر العاملي ليؤلف الكتاب.

ومن جهة اخرى، فلو ان الحر العاملي لم يهاجر الى «ايران»، ويعرّف بكتابه ويطرحه للاستنساخ هناك، لربما لم يصل الينا، ولكان بالتأكيد عُرضة للضياع، شأن غيره من مؤلفات تلك الفترة، التي عنوانها دخول المنطقة في حوزة العثمانيين، وتبدّل المناخ الحر والمستقل الذي كان الجبل خصوصاً يتمتع به، فضلاً عن الفتن الكثيرة التي كان مسرحاً لها، بسبب النزاعات المستمرة بين الاقطاعيين.

لا نستثني من ذلك الغياب التاريخي سوى ما يُقال عن دور الصحابي ابي ذر الغفاري.

***

الفصل الأول

ابو ذر في «جبل عامل»
تاريخ أم اسطورة

«ألحقُ بـ «الشام»، فـان «الشام» ارض الهجـرة، وأرض المحشر، وأرض الانبياء، فأكون رجلاً من أهلها»

«ابو ذر الغفاري»

(١)

تقـول نقـولات شفـويـة في الاســاس، ولكنهـا متـداولـة مشهـورة بين المؤلفين والكتّاب، ان الفضل في تشيع أهل «جبل عامل» يعود الى الصحابي ابي ذر الغفاري جُندب بن جنادة، رضوان الله عليه (ت: ٣٢ هـ/ ٦٥٢م).

وأقدم نص مكتوب لهذه النقـولات عثرنا عليه، بقدر ما وُفقنـا في البحث، لدى الحر العاملي في مقدمة (أمل الآمل: ١ / ١٣)، قال: «انه في زمن عثمان، لما أخرج أبا ذر الى الشام، بقي أياماً فتشيع جماعة كثيرة. ثـم أخرجه معاوية الى القرى، فوقع في جبل عـامل، فتشيعوا من ذلـك اليوم». والحر العاملي لا ينسب هـذا الكلام الى أصـل أخذه عنـه، وكذلـك لا نجده او مـا يشبهـه في المصادر الأكثر قدمـاً، ولا المتأخرة عنه، مما يدل على أنه أخذه من نقولات متداولة محلياً، أعني في الوطن الاول للحر. ولكنـه شاع وذاع فيها بعـد خصوصـاً في الكتابـات الحديثة، وأُخـذ به أخـذ المسلّمات.

والذين يـأخذون بهذا التفسير لانتشار التشيع في «جبل عامـل»، يستدلون على صحته بوجـود مشهدين منسوبين الى هذا الصحابي الجليـل، في قريتين عامليتين، هما «الصرفند السـاحلية، و«ميس الجبـل» في الاعالي الجنـوبية، ما يـزالان معروفين حتى يوم الناس هذا.

ومن الجدير بـالذكر، ان الحر العاملي لا يشير الى هـذين المشهدين، ولكـن هذا الاغفال منه، في رأينا، لا دلالة خاصة له، ذلك اننا نعرف جيداً، انه أبعد ما يكون

عن استقصاء المعلومات في موضوعات بحثه، من هذا الباب، خصوصاً وانه لا يعالجه معالجة مستقلة، بل في سياق القول ان التشيع في «جبل عامل» هو أقدم منه في أي بلد آخر عدا «المدينة».

والحق ان العناصر التاريخية في هذا الكلام نادرة جداً، في حين ان العناصر الاسطورية هي في الغاية من الوضوح والجلاء.

(٢)

من المعلوم أكيداً، ان هذا الصحابي الجليل، كان من أشد اصحاب الامام علي عليه السلام ثباتاً وشجاعة. وهو في المصادر الشيعية، أحد أربعة رجال ظلوا على الموقف الثابت الذي تركهم عليه رسول الله صلوات الله عليه وآله (يُراجع، مثلاً: رجال الكشي / ١٢ و٣٧......).

كما انه لم يكن يداري احداً في اعلان ما يعتقد انه حق، وظل على درجة من الاستمساك، الى حد انه لم يتعاون مع السلطة بعد وفاة النبي ولم يعمل لها. فهو من هذه الوجهة كان مهيأً تماماً لأداء الدور الذي تنسبه اليه تلك النقولات.

ثم ان نقده العلني والشجاع ادى الى مشاكل له مع السلطة اينما حل. فقد نفاه الخليفة عثمان بن عفان من «المدينة» الى «الشام»، حيث أقام في «دمشق» زمنا ما (راجع اخباره، مثلاً، في: طبقات ابن سعد: ٤ / ٢٢٥ وما بعدها وتاريخ الاسلام الكبير للذهبي، وفيات سنة ٣٢، وهنا أضاف المحقق ثبتاً وافياً بمصادر سيرته). ولا نص يقول كم أقام في «الشام»، ولكن يفهم من الملابسات الواردة في النصوص، أن اقامته فيه لم تطل كثيراً. كما اننا نعلم ان وجوده وامثاله هناك يتضارب تضارباً شديداً مع سياسة معاوية، الذي جعل من «الشام» منطقة مغلقة في وجه الاشخاص والأفكار الذين لا ينسجمون مع مشروعه السياسي. وما كان معاوية بالرجل الذي يسمح بان تكون المنطقة التي وضع يده عليها، وأخذ يشكّلها فكرياً وسياسياً وفق خطة دقيقة وشاملة، مجرد منفى يُقذف إليه كل مَن يعجز عثمان عن ضبطه وترويضه، مما يمكن ان يؤدي الى فتح ثغرة معرّضة للاتساع في الجدار المُصمَت الذي يبنيه، الا بمقدار ما يسمح به الدهاء والحنكة، وتدبير المخرج اللائق، للتخلص من هذا النزيل المزعج. فكان منه ان كتب الى الخليفة كتاباً

يصف فيه تأثير ابي ذر، بأنه «أفسد الناس بالشام» (طبقات : ٤ / ٢٢٦)، فسارع عثمان الى اعادة ابي ذر الى «المدينة». فمن هنا فهمنا ان إقامته في «الشام» لم تكن طويلة.

والمصادر المعنيّة بالموضوع تفسّر «الافساد» على لسان ابي ذر نفسه، تقوّله ما يلي: «اختلفت انا ومعاوية في هذه الآية: والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله. قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب، فقلت: نزلت فينا وفيهم. فكان بيني وبينه في ذلك كلام، فكتب يشكوني الى عثمان، فكتب اليّ عثمان: ان اقدم المدينة، فقدمت المدينة. وكثُر الناس عليَّ كأنهم لم يروني من قبل» (نفسه، ومثله في غيره) وكل مَن يتمعن في لحن هذا النص ولهجته، يكتشف بيُسر انه موضوع لغرض واحد، هو تهوين اسباب النزاع بين ابي ذر ومعاوية وحصرها في آية وحيدة، وكأن هذين الضدين كانا على اتفاق تام حول كل ما بقي، فضلاً عن انه لا تناسب على الاطلاق بين هذا السبب المزعوم، ونتيجته المعروفة من معاوية وعثمان.

ويُقال ايضاً ان معاوية كتب الى عثمان: «ان كان لك بالشام حاجة أو بأهله، فابعث الى ابي ذر، فانه قد وَغَل قلوب الناس» (سير أعلام النبلاء: ٢ / ٥٠) اي دخل قلوبهم. ودخول قلوب الناس معنى عام، يمكن ان نفهم منه اي شيء يخالف سياسة معاوية، ويضمن في الوقت نفسه تحركاً سريعاً من قبل عثمان لتلافي خطر داهم، بما في ذلك ما يتصل بالنزاع السياسي، الذي كان مكتوماً حتى ذلك الحين. ولكنه شكّل اساساً لما انفجر بعد قليل.

فمن هنا يمكن ان نفهم معنى آخر للنذير الذي أطلقه معاوية، او بالاحرى ما سُمح بإعلانه منه ووصل الينا. فمن المعلوم ان الرسائل التي يتبادلها كبار السياسيين لا يُعلن منها الا ما يناسب اعلانه. وعليه فيمكن ان نسأل: هل ان نذير معاوية لعثمان كان يتعلق بنشاط سياسي لابي ذر؟ ونحن نعرف جيداً النشاط السياسي الوحيد المتصوَّر صدوره من هذا الرجل الذي لا نقاش في ولائه، خصوصاً ان سياسة عثمان كانت اذ ذاك قد بدأت تصبح موضع نقد شعبي علني آخذ في الاتساع، بحيث انها بعد سنوات قليلة صارت موضعاً لتحرك شامل، امتد حتى وصل الى «مصر».

هذا التحليل يصبّ في المنحى الذي تذهب اليه تلك النقولات.

(٣)

ثـم ان المريب في كـافة النصـوص المحكيّـة عن ابي ذر، في سيـاق الحديث عـن فذلكة نـزاعه مع عثمان ومعاويـة، انها تُظهره في النهاية ضـالعاً في تأسيس المنظـومة الفكرية ــ الاخلاقية، التي نعرف جيـداً ان مهندسها والمنظّر الأكبر لها هـو معاوية نفسه، في سياق خطة شـاملة، ذات فروع متعددة، منها ما هـو سياسي، ومنها ما هو اجتماعـي، ومنها ما هـو فكري ـ اخـلاقي. رمـى من ورائها الى وضـع الاساس الثابت والمكين للمُلـك الذي يعمل جاهداً لبلـوغه، وهي منظومة دعـت الى طاعة ذوي السلطان، والصبر، والتوكل، اذا مسّهم منهـم اذى، او رأوا منهم مروقاً. وفي المقابل نفي البـواعث النضالية عن خُلق المسلـم، وإدانة حَمَلتها والمنبعثين بها. على اساس انه شق لعصا المسلمين.

من ذلك الحديث التالي المروي على لسـان ابي ذر: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: يا ابا ذر: كيف انت اذا كان عليك امراء يستأثرون بالفيء؟قال، قلت، إذاً والذي بعثك بالحق أضرب بسيفي حتى ألحق بك. فقال، فلا أدلك على ما هو خير من ذلك: اصبر حتى تلقاني» (طبقات: ٤ / ٢٢٦) وآخـر يقول فيه ابو ذر ايضاً، جـواباً لمن حـاول تحريضـه على إعلان الثـورة: «لا تُذلُّـوا السلطـان، فان مـن أذلّ السلطان فلا توبة له» (سير اعـلام النبلاء: ٢ / ٥١) ولكم يبدو هذا الجواب بعيداً عن طريقة ابي ذر. وثـالث يزعم ان رسول الله صلى الله عليه وآلـه اوصاه فيه: «تنقاد لهم حيـث قادوك، حتـى تلقاني وانـت على ذلك» (تـاريخ الاسـلام، وفيات سنـة ٣٢). وغير ذلـك كثير، تجده في المصادر التـي أخذنـا عنهـا هذه النصـوص، وفي غيرها من كتب التـاريخ والسير والحديث. والملفت ان عامتها يبـدأ من نقطة محاولة حصر الخلاف بين أبي ذر والسلطة في المسألـة الاجتماعية، لا يعدوها، وبـالتحديد مسألـة توزيع الثـروة، ولكنه ينتهي الى الإدلاء على لسان أبي ذر بـوصايا وتـوجيهات ذات بُعد سياسي.

والمغزى في ذلك واضـح. فقد رمى واضع او واضعو تلك الاخبـار، بدهاء، الى توظيـف رمز مـن رموز الاحتجاج العلنـي، لخدمة تأسيـس اخلاق معـاكسة، وفي مصلحة السلطة ونهجها. كما ان حصر الخلاف بينه وبين معاوية في مسألة الاموال، ربما كان يرمي الى إخفاء نشاط اكثر أهمية له في «الشام»، خصوصاً وان تلك المسألة

لا تستدعي وحدها كل تلك الضجة والنذير من معاوية، ثم رد الفعل السريع من عثمان. وهو تحليل نصل منه الى تصوّر ان ما أزعج معاوية وأقلقه، واستدعى من عثمان نقض قرار النفي واستدعاء ابي ذر الى «المدينة»، رغم برمه الكبير به وبمداخلاته التي لا نهاية لها، كان أمراً أكبر بكثير من مسألة تفصيلية وثانوية، مثل مسألة كنز الذهب والفضة، كأن يكون قد شرع يدعو الى سلطة سياسة جديدة، بديلاً عن السلطة الفعلية، حيث تكون مسألة إنفاق الاموال وكنزها ذريعة من ذرائع طرحه السياسي، وبياناً لفشل السلطة الفعلية. وهنا نُذكّر ايضاً بحالة التوتر السياسي التي كانت قد بدأت تسود، وتحولت بعد قليل الى غليان حقيقي، مما يمكن ان يكون على علاقة بمبادرة السلطة المركزية الى الاستجابة لنذير معاوية، وحسم الامر بسرعة، باستعادة ابي ذر الى «المدينة».

هذا التحليل يصب ايضاً في المنحى الذي تقوله تلك النقولات.

(٤)

ثم اننا نعلم ان ابا ذر قد شخص الى «الشام» بملء اراداته قبل النفي، وانه أقام مدة في «طرابلس» مرابطاً، وانه عندما قدم عمر لفتح «بيت المقدس» كان في الجوار ورافقه وشهد الفتح معه. (سير أعلام النبلاء: ٢ / ٣٢) والظاهر ان هذه لم تكن زيارته الوحيدة لـ «القدس» فقد صلى فيها مرة مع رجل روى بعضاً من سيرته، (طبقات: ٤ / ٢٣١) مما نفهم منه انه أمضى قبل النفي فترة غير قصيرة في المنطقة، وان كنا لا نعرف اين، ولا ماذا كان يفعل. ولكننا ما دمنا قد رصدناه في «طرابلس» و«بيت المقدس»، فمن المقبول القول انه كان ايضاً في «جبل عامل»، الذي يقع جغرافياً في نقطة متوسطة بين المدينتين.

(٥)

ولن نستوفي نصوص الباب، دون الوقوف وقفة متأنية عند نص، قد لا يبدو للوهلة الاولى على علاقة مباشرة بالمعضلة التي نعالجها، ولكننا سنكتشف فيه مغزى هاماً، وهو الحديث التالي، المروي على لسان ابي ذر ايضاً، والمنقول في المصدرين

المذكورين اعلاه، وفي غيرهما. وفيه يسأله رسول الله صلوات الله عليه وآله: «كيف انت اذا أخرجوك منه؟» اي من المسجد، والظاهر انه يعني مسجد «المدينة». وفي الجواب يقول ابو ذر: «ألحقُ بالشام، فان الشام ارض الهجرة، وارض المحشر، وارض الانبياء، فأكون رجلاً من أهلها».

الحديث ذو لهجة تبريرية، يقول فيه ابو ذر ضمناً، لماذا ترك «المدينة» الى «الشام»، او لماذا هو عازم على تركها، ولا شك انه يتعلق بشخوصه الاول الى «الشام»، وليس الثاني حين جاءها منفيّاً، فالمنفي ليس بحاجة الى تبرير حركته وإقامته، لانه مكره على ذلك، وهو يعطي شخوصه هذا معنى سياسياً وطابعاً إعتراضياً. والأهم من ذلك كله بالنسبة لبحثنا، انه لم يكن على سبيل الزيارة، بل بنيّة الهجرة الدائمة، او الطويلة على الأقل ما دام سبب ترك «المدينة» قائماً. ولسنا ندري لماذا عدل فيما بعد، فردّ الى «المدينة»، ليُنفى منها الى «الشام»، فـ«المدينة» مرة اخرى.

وهذا التحليل والذي سبقه يصبان ايضاً في المنحى الذي تقوله تلك النقولات.

(٦)

نستخلص من كل ذلك:

- ان ابا ذر قد شخص الى «الشام» مرتين، أقام في الاولى منهما مدة غير قصيرة على الأقل.

- ان تنقلاته خلال الزيارة الاولى منهما، تتناسب مع امكان ان يكون قد عرف «جبل عامل».

- انه قام في المنطقة بنشاط ما، سبّب الهلع للسلطة المحلية والمركزية، بحيث سارعتا الى إخراجه من «الشام»، ثم تولّى صنّاع الحديث محاولة تزييف الموقف، بتهوين اسباب النزاع، مما يشير الى حالة استنفار في هذا الجهاز، تدل بدورها على ان المسألة أكبر مما تحاول تصويره.

- ان الجو السياسي العام كان في صالح الدعوة الى سلطة سياسية جديدة، بدلاً

عن السلطة الفعلية، التي كانت قد بدأت تفقد مصداقيتها عند الناس. وذلك هو المضمون السياسي للدعوة الى التشيع في تلك الفترة.

ذلك هو الأمر المؤكد، او الذي يشبه المؤكد، في قصة ابي ذر في «الشام»، وعلاقته بظهور التشيع فيه، وتحديداً في «جبل عامل»، والذي يمكن وصفه بانه تاريخي، وفيما خلا ذلك فلا شيء تطمئن اليه النفس. وعلى كل حال، فما من تفاصيل تُروى كي نناقشها.

والحقيقة انني قد بذلت جهداً مضنياً في سبيل جمع معلومات، يمكن ان نركّب منها تصوّراً عن المدة التي قضاها في «الشام»، وعن تنقلاته واعماله فيه، عسى ان تساعدنا على تكوين رأي عن علاقته ببداية انتشار التشيع في «الشام»، طبقا للروايات الشفوية المشهورة، فلم أخرج بطائل غير ما أثبته أعلاه. ولكن هذا طبعاً لا يُغلق باب البحث، بل انه سيبقى مفتوحاً، على ان نحصل او يحصل غيرنا على نصوص أخرى تزيد هذه المسألة المعقدة ذات الاهمية استنارة.

أقول هذا، على انني شبه يائس من العثور على نص يكون له قيمة الكشف، ليس لأنني أزعم انني قد استوفيت كل نصوص الباب قراءة وتحليلاً، وان حاولت، بل انني على اعتقاد راسخ بان النصوص الموجودة بين ايدينا لسيرة هذا الصحابي الجليل، ذي المصداقية التي لا جدال فيها، قد خضعت لعملية تزوير شاملة ومدروسة، لأهداف سياسية، بحيث تُظهر الرجل شخصية قلقة، رافضة ومعترضة احياناً، ولكنها في النهاية تساهم، وان بالرغم عنها، في وضع الاطار الفكري والفلسفة الاخلاقية لمجتمع يتقبّل السلطة، أيّاً تكن وتكن اعمالها، دون اعتراض. وقد قدّمنا نماذج لذلك قبل قليل.

(٧)

اما مسألة المشهدين في «الصرفند» و«ميس الجبل»، فهي تثير أسئلة تبعث على الارتياب، بدلاً عن ان تقدم ما يساعد التأمل الإيجابي.

فمن المعلوم ان المشاهد المقامة على اسم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وأبنائهم وأصحابهم هي تقليد شيعي عريق، المقصود منه تثبيت أثر تاريخي،

بصرف النظر عن صحتـه، مَثَله في هذا كمثل الأنصاب التي تُقـام للغرض نفسه في أي مكان.

وقد دأب الشيعـة على إقامـة مثل هـذه المشاهد، بحيـث صار لـوجودهـا قيمة العلامة الحضـارية الفارقة. ففـي «حلب» مشهد رأس الامام الحسين عليـه السلام على «جبل الجوشن» حيث كـانت رؤوس شهداء «كربلاء» قد وُضعـت وهي تُحمل من «العراق» الى «دمشق». وقد أفاض ابن جبير في الحديث عن المشاهد الشيعية في ضواحـي «دمشق» (الـرحلة / ٢٢٦ ـ ٢٩). كما تحدث نـاصر خسرو عن المشـاهد الشيعية التي رآها في «طرابلس» اثنـاء زيارته لها في السنة ٤٣٨ هـ/ ١٠٤٧م (سفر نامـه / ٤٨). وأشهر تلك المشاهـد هي تلك المقامـة على قبور من دُفن مـن الأئمة عليهم السلام في «العـراق» و«ايران»، وأخرى أقل شهـرة، ولكنها أكثر بكثير، على قبـور أبنائهـم وأصحابهم. ويـنـدر ان تـرى هناك قـريـة شيعية فما فـوق ليس فيهـا مشهد، بل ان كثيراً من التجمعات السكنية قد نشـأت بسبب وجود تلك المشاهد، او بسبب القبور التي في اساس تلك المشاهد، و«النجف الاشرف» هي أكبر وأشهر مثال.

المهم انها بالنسبة للمؤرخ علامة حضارية فارقة، ذات دلالة حاسمة، تماماً مثل العلاقة بين المؤثّر والأثـر، فلا يمكن ان يوجد مشهد مـن تلك، الادلّ بوجوده على وجود قوي للشيعة في المكان.

والمعروف ان مشهدي «الصرفند» و«ميس الجبل» قد أُقيما حيث صلى ابو ذر، مرةً او مراراً. وما يحرّك الارتياب هنـا، هو أنه اذا صحّ انه كان قد أقـام في «جبل عامل» مدة كافية، بحيث ترك بين أهلها ذلك التأثير الهائل، وطبعاً كان حيثما حلّ يصلي، فلماذا اقتصر الأمر على مشهدين؟

الأرجح ان الجواب يكمن في التـوزيع السكاني للناس في الجبل في ذلـك التاريخ المبكّر. فالظاهر انـه كان خالياً، او شبه خال، من الناس، شـأن «الشام» عموماً، بسبب إلتحاق سكانه التاريخيين، بني عاملـة، بالرومان المهزومين، بعد ان اشتركوا الى جانبهم في قتال المسلمين يوم اليرموك. ومـن الجدير بالملاحظة ان هاتين القريتين من أقدم المراكز السكانية في الجبل وساحله. فمن هنا نكتشف سراً من أسرار وجود المشهدين فيهما.

فمن هنا نقول ايضاً، اذا نظرنا الى الموضوع من زاوية أخرى: سواءٌ صحّ الاساس التاريخي للمشهدين ام لم يصح، فان لهذا الامتياز الذي حظيت به البلدتان دون سواهما قصّة ولا ريب، لا نعرفها ولن نعرفها على الأرجح. ثم ان لهذه القصة علاقة بالتاريخ المبكر لانتشار التشيع في «جبل عامل». فما دام هذان الاثران موجودين، وهما موجودان بالفعل حتى اليوم، فاذا لم يثبت عندنا اساسهما التاريخي المتصل بمن تُنسبان اليه، فلا يمكن التشكيك بالحوافز القوية التي استدعت بناءهما وحفظهما خلال هاتيك القرون الماضيات. فلماذا، على كل حال، خصوا أبا ذر دون غيره بالمشهدين كليهما، لو لم يكن هناك منشأ ما، ان في الواقع التاريخي، او، على الأقل، في الذاكرة الجمعية ووجدان الناس الذين بنوا المشهدين، وتوالوا على حفظهما جيلاً بعد جيل، فالتشيع لا يشكو على الاطلاق من ندرة الابطال، كي يضطر الى تكرار رموزه ونسخها، لو لم يكن للتكرار معناه الحقيقي، ان على هذا المستوى او ذاك.

(٨)

لكن أكبر ما يثير الارتياب في المسألة بمجملها، هو ان التفسير سابق زمنياً على ما يحاول تفسيره، اذ لا دليل على الإطلاق على ان بداية التشيع في «جبل عامل»، او في اية بقعة من «بلاد الشام»، متصلة زمنياً بالفترة التي عاش فيها ابو ذر (ت: ٣٢ هـ/ ٦٥٢م)، بل ان الأدلة تشير الى عكس ذلك. والقارىء الذي سيتابع معنا تطور البحث، لن يجد اي مشقة في قبول هذا الحكم.

ثم ان ظاهرة انتشار التشيع في المنطقة الشامية، هي مسألة إكثر تعقيداً بكثير من أن تُفسر بنشاط داعية وحيد، لم يملك ابداً سوى الصدق والشجاعة، في وجه التيارات التحريفية السلطوية، التي نظّمت صفوفها بشكل ثورة مضادة بل تدخل فيها الصراعات السياسية التي انفجرت في «العراق»، وما نتج عنها من تغييرات سكانية، انصبّت نحو «الشام».

يُنبيك عن ذلك، ان أعمال ابي ذر، حتى على فرض انها قد جرت وأثمرت بالشكل الذي يُقال، فانها لا تفسّر سوى انتشار التشيع في «جبل عامل». ولكن اين باقي «الاردن» واين «فلسطين» و«طرابلس» و«جبل لبنان» و«حمص» وضواحي

«دمشق» و«البقاع البعلبكي» من هذا؟ وسنرى ان انتشار التشيع فيها، عدا «جبل لبنان»، أسبق زمنياً منه في «جبل عامل». فمن هنا نكتشف ايضاً، ان التفسير هو أضيق من المشكلة، لانه يفسّر، ان كان حقاً يفسر، جانباً وحيداً منها، غير معنيّ ببقية الجوانب في مسألة متلازمة موضوعيا.

(٩)

لكن العنصر الاسطوري في هذه القصة واضح جلي، كما أشرنا آنفاً. وللتفسير الاسطوري طابعه المميَّز الذي لا تخطئه عين الناقد، فهو ابداً يقدم حلاً سهلاً لمشاكل معقّدة، فترى الحل ضئيلاً جداً بالقياس الى حجم المشكلة، متكّلاً على عنصر البطولة، مُغفلاً المهيّئات والاسباب الموضوعية، من سياسية واجتماعية وثقافية، وكل ما له علاقة بالتفسير العادي، تاركاً الساحة خالصة للبطل، ذي المصداقية التي لا تُبارى، مما يجعل من عمله ليس فقط قوة تغيير هائلة، تتدخل في مجرى الأحداث فتحوّلها، مهما تكن الشروط الموضوعية ناقصة او مفقودة، ولكن ايضاً فعل تشريف ومصدر فخار للبطل، وكذلك بالنسبة للناس الذين هم موضوع ونتيجة عمله. وهذا هو التفسير النفسي لانتشار حكاية ابي ذر في «جبل عامل»، ثم تلقّيها بالقبول دون بحث ونقاش من قبل الكتّاب المتأخرين.

اننا لا ننكر بهذا الكلام دور البطل، ولا نزعم انه حيثما وجدنا البطل فهناك ايضاً الاسطورة، بل ان البطل ودوره عنصر أساس، خصوصاً في المتغيّرات التي موضوعها عقائد الناس، وخصوصاً ايمانهم الديني. ففي أساس هذه المتغيّرات تجد دائماً النبي او الامام او الداعية او المصلح. . . وهذا أمر واضح لا لبْس فيه، لكن الفارق الذي يضع التفسير في موضعه بين التاريخي والاسطوري، هو في التوازي بين حجم الدور وحجم المتغيّر، والتناسب الموضوعي بينهما. وهذا المنطق ليس محصوراً في المشكلة التي نعالجها، بل هو قاعدة من قواعد المنطق البسيط، الذي نحكم به على الأمور العادية، والذي يفترض تكافوءاً بين العلة والمعلول والسبب والنتيجة، بغيابه لا نتردد في الحكم على التفسير بأنه من باب الاسطورة. ونظرة في أحوال وسِيَر الذين عملوا على افكار الناس وعقائدهم، من أنبياء ومصلحين، ترينا كم شقوا ولقوا في هذا السبيل، مما لا يمكن ان يخفى على العالمين، وكيف كلّفهم ذلك الزمن

الطويل، الذي يُفني العمر، او ينقطع العمر دونه، وما ثبت لدينا من سيرة ابي ذر، رضوان الله تعالى عليه، وخصوصاً ما يتعلق منها بإقامته في «الشام»، لا يمكن ان يتكافأ مع ذلك العمل التغييري الهائل، الذي يزعم اختراق البنية السياسية ـ الثقافية، التي كانت حتى ذلك التاريخ بعيدة كل البُعد عن التشيع، ومحروسة ومراقبة بأقصى العناية من قبل السلطة.

(١٠)

مهما يكن، فالحق ان انتشار التشيع في «بلاد الشام» هو ظاهرة تاريخية معقّدة، ينبغي ان تُدرس كما حدثت بالفعل، وبالحجم الذي حدثت فيه، اي انه ينبغي إعادة تركيب القصة التاريخية كما حدثت، او أقرب ما يمكن الى ما حدث، وهي ولا ريب قصة معقدة ذات حلقات، تطوّرت في الزمان والمكان. واسطورة ابي ذر تبسّط القصة الى حد الإلغاء، والركون اليها هروب من المهمة، لانه لجوء الى الاسطورة ونفي للتاريخ، وذلك كلام يُرضي ولكنه لا يُجدي.

يبقى ان نقول، انه على الرغم من اننا انتهينا الى ان قصة ابي ذر وعلاقته بالتشيع في «جبل عامل»، هي أشبه بالاسطورة منها بالحقيقة التاريخية، فان هذه النتيجة لا تعني ان القصة غير ذات مغزى، ذلك اننا نعرف جيداً ان الاسطورة لا تولد من الفراغ بل من الحقيقة، فهي من هذه الوجهة تاريخ ايضاً، ولكنها تاريخ يتكلم لغة رمزية، تماماً مثل الاحلام. ونحن نتبين الآن بين سطور القصة جانباً من الحقيقة، يجدر بنا فرزه عن العناصر التي لم تثبت صحتها، وتخصيصها بالكلام لعلاقته بالمرحلة التالية من البحث، هي انه لا يمكن للتشيع ان يكون قد ورد الى الجبل الا من خارجه، من خارج تركيبته السكانية او الثقافية او الاثنين معاً، والا فلماذا تضمنت الرواية او لجأت الاسطورة الى صحابي حجازي فجعلت منه بطل التغيير؟ وهذه، على كل حال، مقدمة أكيدة، لما ذكرناه آنفاً، حيث قلنا ان التشيع حجازي ـ عراقي المنبت في الاساس، وان سياسة معاوية وأخلافه من بعده قد جعلت من أرض «الشام» منطقة مغلقة من دونه، وهذا أمر واضح، وقد ضربنا عليه من الأمثال ما يكفي.

(١١)

كلمة أخيرة حول هذه المسألة الشائكة.

لم تثبت عندنا تاريخية ابي ذر في «جبل عامل»، ولكن اسطوريته هناك أمر لا ريب فيه، باعتبارها، اي الاسطورية، حداً أدنى، لا بد أن يعلق به الفرض، ما دام قد عجز عن بلوغ تلك المرتبة الأرقى.

هنا يأتي السؤال: لماذا دارت الاسطورة حول ابي ذر بالذات؟

في سبيل الجواب علينا ان نبحث ونتأمل في شخصية ابي ذر وفي سيرته معاً مستعينين بما نعرفه عن المنطق الخاص لآلية النقل من التاريخ الى الاسطورة، محاولين تركيبها من جديد، ولكن بالاتجاه المعاكس، اي من الاسطورة نحو التاريخ. ذلك كله على قاعدة ما سبقت الاشارة اليه، وهو ان الاسطورة تاريخ، ولكنه تاريخ مكتوب بلغة رمزية، وعلينا ان نحلّ الرمز ونعيدصياغة مضمونه من جديد باللغة المباشرة، وتلك مخاطرة في مقاييس البحث التاريخي المنهجي، لانها خروج عن منطق النص الى منطق التأويل، ولكنها مخاطرة سنركبها بحذر شديد، وعلى كل حال، فاننا لن نتجاوز طرح الأسئلة.

من المعلوم ان ابا ذر يمثّل لدى الشيعة خصوصاً شخصية شيعية في الغاية من النقاء والخلوص. فقد ظل طيلة حياته بعد رسول الله، صلوات الله عليه وآله، صارخاً بالحق، مترفعاً عن العمل للسلطة، على الرغم من ان غيره، ممن هم على خطه، لم يجدوا حرجاً في قبول المناصب. كما انه ظل طيلة حياته زاهداً قانعاً، وقد أدى به مسلكه هذا الى حياة غير مستقرّة، فمرة هارباً الى «الشام»، وثانية منفياً اليها، حتى قضى نحبه وحيداً في «الربذة».

تُرى هل تركّبت الاسطورة من مركب عناصره، شخصية وسيرة ابي ذر، وما ناله وما عاناه، ومن التاريخ الحقيقي للجماعات الشيعية الاولى، التي انتهى بها التهجير القسري الى نزول «جبل عامل»؟ فأسقطت التاريخ الحقيقي لابي ذر على الجماعة او الجماعات الشيعية الاولى، التي نزلت، او أُنزلت قسراً بوسيلة او بأخرى، وكأنها تقول: هوذا ابو ذر آخر. وهكذا يكون ابو ذر مجرد رمز لتلك الجماعة التي يعود اليها الفضل في تأسيس أساس التشيع في المنطقة.

مبرر هذه النظرية، ان عوامل النقل من التاريخ الى الاسطورة متوفرة هنا، فهناك بين الدرجتين اكثر من وشيجة: العقيدة المشتركة، المعاناة وخصوصاً النفي، والمنفى اي «الشام»، كلها في اطار من الرغبة في التماهي والتمثّل والميل الى التسامي بالاقتران، وهذا حافز غير منكور لدى الجماعات التي تعاني من اضطهاد متطاول، شرط ان لا نفهم من هذا الكلام، ان النقل قد حصل بشكل واعٍ ومدبّر، بل، كما كل الآليات العقلية، بشكل اسقاط او رغبة في التماهي والاقتران، ومع مرور الزمان ضاع التاريخ الحقيقي من الذاكرة الجمعية، وحلّ محله (تاريخ) آخر، حافظ عليه الناس عبر القرون، بالتناقل الشفوي من جيل الى جيل. وربما مالت الجماعة في فترة متأخرة نسبياً الى وضع تأكيد مادي لهذا (التاريخ)، فشادت مشهدي «الصرفند» و«ميس الجبل»، ولسنا ندري حتى الآن بشكل مؤكد، لماذا اختارت هاتين البلدتين بالذات. ثم عندما جاءت مرحلة التاريخ المكتوب، وجد القوم تاريخهم جاهزاً، مكتوباً في اسطر معدودات، فأخذوا بها وكرّروها، دون ان يطرحوا على انفسهم ادنى الاسئلة المنهجية التي تفرضها مشكلات البحث.

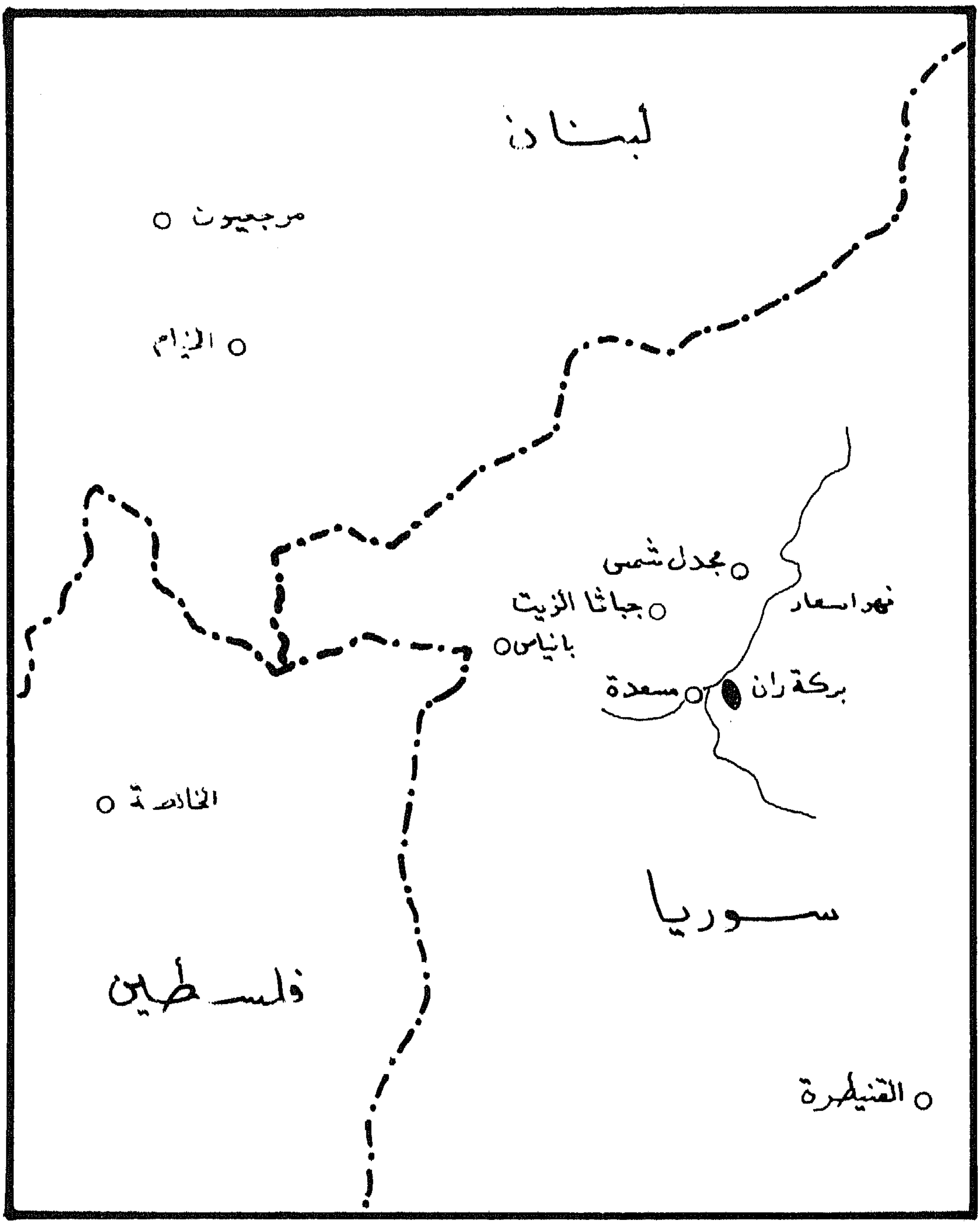
تساؤلات، ربما وجد القارىء في ما يلي ما يُعينه على تحديد موقف منها.

***

الفصل الثاني

«أسعار»

من مواطن الشيعة الاولى في «الشام»؟


لبنان
مرجعيون
الخيام
مجدل شمس
جباثا الزيت
نهر اسعار
بانياس
مسعدة
بركة ران
الخالصة
سوريا
فلسطين
القنيطرة

(١)

ان بناء تاريخ صادق، او على الأقل معقول وليس واضح الفساد، يفرض علينا ان نُزيل من طريقنا كافة المزاعم التي لا تثبت امام النقد، تماماً مثلما يجدر بالمزارع الحاذق ان يحرث الارض، وان ينقّيها من الأعشاب الغريبة، والا كان كمن يستنبت ما لا نفع فيه. وليس هذا الكلام استباقاً للنقد، بل هو نتيجة له. ومن حق الكاتب ان يسبق قارئه احياناً بخطوة او خطوات قليلة، على ان يوصله في النهاية الى المقصد وعن الطريق الصحيح، فهو في النهاية بمثابة الدليل.

أقصد رواية رأى فيها غيرنا، ممن سبقنا الى العناية بما نعنى به في هذا الكتاب، بدرجة او بأخرى، تفسيراً مُقنعاً، وان جزئياً، لوجود الشيعة في «بلاد الشام»، او أنه، على الأقل، أوردها في سياق تقديم تفسير، أو كجزء من تاريخهم، وذلك ما قاله المؤرخ محمد كُرد علي في كتابه الشهير (خطط الشام: ٦ / ٢٤٦) والدكتور محمد حماده في (ابحاث تاريخية في تاريخ الشيعة في لبنان وسورية والجزيرة في القرون الوسطى / ٦٢، بالفرنسية. الذي تقدم به رسالة لنيل الدكتوراه من جامعة «باريس» الاولى، تحت إشراف الباحث الشهير كلود كاهن) كلاهما أخذا برواية نقلها شاذان بين جبرائيل القمي (ت: ٦٦٠ هـ / ١٢٦١ م) في كتابه (الروضة والفضائل) المطبوع تحت اسم (الفضائل / ١٥٥ ـ ٥٨). ومن التنويه بالفضل لأهله أن نقول، ان أول مَن التفت الى الرواية هو الاستاذ كُرد علي، ثم قفّى الدكتور حماده على أثره.

الرواية طويلة، لا فائدة من اقتباس نصّها، وهي، على كل حال، من أحاديث الفضائل، التي تغلب عليها اللهجة الخطابية، ويسودها طابع الغرابة والتهويل والمبالغة، ولذلك فاننا سنكتفي بإثبات خلاصة لها.

تقول الرواية، وهي مرفوعة الى عمار بن ياسر وزيد بن أرقم، ان وفداً كبيراً قدم «الكوفة» من «الشام». يتقدمه زعيم اسمه تلبس بن عفريس، ليعرض على الامام علي عليه السلام معضلة تتعلّق بشرف ابنته، وهم من قرية يُقال لها «اسعار»، من أعمال «دمشق»، قرب «جبل الثلج». والرواية حافلة بأوصاف وألقاب بحق الامام، تنسب قولها الى الرجل وابنته، لا يمكن ان تصدر الا عن معتقد بإمامته، والظاهر ان ذلك ما جعل الاستاذ كرد علي يتخذ منها دليلاً على وجود الشيعة في ذلك المكان.

(٢)

نلاحظ بدءاً، ان الرواية تضمنت تاريخاً دقيقاً لواقعة وصول الوفد الى «الكوفة»: «لسبعة عشر ليلة خلت من شهر صفر» دون ذكر السنة. ولكن، على فرض صحتها، وما دامت وقائعها قد جرت في «الكوفة» أيام الامام فيها، فلا بد ان تكون السنة احدى السنوات الثلاث ٣٦ ـ ٣٩ هـ / ٦٥٦ ـ ٦٥٩م. وتحديد التاريخ بتلك الدقة أمر غير عادي في أمثال هذه الرواية، فسواء بالنسبة لناقل الفضيلة، أوقعت في تاريخ معين ام بدونه، ولكن من وجهة نظر نقدية، فانه عندما تأتينا رواية كهذه، محلاّة بتاريخ دقيق، فهو مؤيد لانها رواية عن واقعة.

ثم ان الرواية احتوت على تفصيلات دقيقة، تتعلق بالمكان الذي خرج منه الوفد، يصعب معها جداً القول بانها موضوعة، خصوصاً اذا لحظنا ان راوييها لم يعرفا «الشام» على الإطلاق، فهي تسمّى القرية التي خرج منها ذلك الوفد بالاسم، وتحدّد موقعها تحديداً دقيقاً، وهي تلك القرية الصغيرة التي لا شأن لها، والتي لا يمكن ان تكون معروفة الا من محيطها وجوارها، فتقول انها «من اعمال دمشق» عند «جبل الثلج»، و«جبل الثلج» هو الاسم المحلّي الذي كان يُعرف به «جبل حرمون» محلّيا (أحسن التقاسيم / ١٩٠)، وكذلك لا ذكر لها في كتب البلدان. ويقول كُرد علي ان «اسعار هذه قرية خربة». والمؤكد، بحسب ما عاينّا واستخبرنا ان في

«الجولان»، عند حدّ المنطقة المحتلّة اليوم، سهل بين تلّين عاليين، يُعرف باسم «مرج أسعار»، فيه بركة ماء اسمها «بركة ران»، والمرج نفسه الى الجهة الجنوبية من قرية «مجدل شمس»، تبعد عنه كيلو مترين، وعن قرية «جبّاتا الزيت» ثماني كيلو مترات، أسفل المرج من جنوبه قرية «مسعدة» التي تبعد عشر كيلو مترات عن «بانياس»، بينهما قرية «عين قنية»، اما المرج فكله اليوم بساتين.

ولقد قال لي احد أهالي المنطقة، ان في «القنيطرة» تل يُعرف بين الناس باسم «جبل الامام علي» او «جبل علي»، وكان عليه مشهد، عبارة عن غرفة مبنية بالحجر الاسود، فيها ضريح كبير، محل الشاهد منه عمّة خضراء، والناس هناك يقولون ان المشهد بُني حيث وُلد الامام علي عليه السلام، وقد هدم الاسرائيليون هذا المشهد، وأقاموا في مكانه تحصينات عسكرية.

ثم ان اسم الرجل، الذي تقول الرواية انه كان على رأس الوفد، ذو مغزى هو الآخر. فهو يبدو لي مركّبا من أصل سوري، وقد أُخضع لما يقتضيه التلفظ به من أهل اللسان العربي. وهذه إضافة على أصل الرواية، كان يمكن ان يتمّ المقصود منها من دونها، ولكننا كناقدين لا نستطيع ان نتصور ان واضعاً، مهما تكن درجة إتقانه ومعرفته وعنايته بالتفاصيل، قد تفنّن في تركيبها، واضعاً في حسبانه ان الرواية ستكون في مستقبل الايام موضع نقد دقيق يتناول كافة تفصيلاتها.

اذن، فالتاريخ الدقيق، وذكر اسم القرية مع تحديد موقعها بالضبط، واسم رئيس الوفد، كلها تفاصيل في الغاية من الدقة، تشهد للرواية بالصدق وانها عن واقعة حدثت بالفعل، بحيث لا يمكن لأي ناقد حصيف ان يتجاهلها. خصوصاً، وفي الاعتبار الاول، ان بين أيدينا مؤشرات كافية على ان قرية تحمل اسم «أسعار» كانت موجودة في المكان الذي حدّدته الرواية، ثم دلالة المشهد القريب منها، بما كان عليه من مواصفات، تشير الى ان مؤسسيه من الشيعة. وقد تحدثنا آنفاً عن أمثال هذه المشاهد وخصوصيتها ودلالتها. ونقول في هذا على وجه التخصيص، ان لا ريب انه مشهد قديم جداً، ذلك اننا لا نعرف ان في جواره منطقة استيطان شيعية، يمكن ان يُنسب الى أهلها إقامة هذا المشهد. اذن، فنحن نرجح انه ينتمي الى الفترة غير المسجّلة من تاريخ الشيعة في «الشام».

ولنُضف الى هذه الملاحظة، ان المنطقة كما نعرفها اليوم، وكما هي منذ قرون،

منطقة يعمـرها الدروز، ممـا يزيد في غموض المسـألة، غموضـاً قادماً هـذه المرة من غموض التـاريخ الـدرزي نفسه. ولكنـه، من الجهة الاخـرى، يفتح بـاباً جـديداً للتأمل في ما يُقال عن تاريخ مشترك بين الامامية والدروز.

ثم لنُضف ايضاً، انه منذ ما يقرب من قـرن ونصف نزلت المنطقة جالية علويّة، عمرت ثلاث قرى هي «عين فيت» و«زعـورا» و«غجر». وبحسب ما رُوي لنا، فان ذلك المشهد كان مـرعياً ومقصوداً من أهل الفرقتين، اعنـي العلويين والدروز، وهو أمر نادر وملفت للنظر.

ولا يريـنّ أحد الى الاساس التـاريخي المزعوم والواهي للمشهـد، الذي يزعـم انه مكان مولد الامام علي عليه السلام، مجرد كلام ساذج لا معنى له، فالمسألة هنا تدور حول ضمير جماعة ووُجدانها وولائها، وما هـذه المشاهد وأمثالها، الا وسائل تعبير، نحن ندرسها ونستفيد من دلالاتها من هذه الوجهة، وفي هذا المنهج يصبح الاساس التاريخي، وصحته وعدمها في الدرجة الثانية من حيث الأهمية.

ويلوح لي، فقط يلـوح لي، ان ما ذكرناه من رعـاية وقصد للمشهد مـن قِبل أهل الطائفتين، تعبير عن الحنين الى الماضي او النسب المشترك. او حـالة من الاستمرار، نعرف امثالها في الممارسة الدينية الشعبية، كما يمكن ان تكون مزيجاً من ذلك كله.

لكـن علينا ان نُشير، في خـاتمة هـذه الجولـة النقديـة مـع الـرواية، الى انـه مـن الضروري جداً التمييـز بين أحداثها الاسـاسية، وبين مـا حكته من حـوار متبادل، اعني الصيـاغة، التي يمكـن ان تكون او بعضهـا اضافات على الاصـل من أعمال الـرواة، اي ان القول بصحـة الواقعـة وبالتـالي اساس الـرواية، لا يجب ان يشمـل بالضرورة الحوار المتبادل، الذي قلنـا انه يتسم بالخطابية، شأن اكثـر هذا القبيل من الروايات. واعتقد ان الباحثين اللذين سبقانا الى التعامل مع هذه الرواية لم يلتفتا الى هذا التمييز، ومـن هنا اتخذا منها دليلاً على مـا لا تدل عليه، كما سنرى مـن الفقرة التالية.

(٣)

بالعـودة الى الرواية، نسـأل: حتى على فرض صحة كـافة معطياتها الاسـاسية، وعلى رأسهـا وجود قـريـة «أسعار» في «الجولان»، وخـروج وفـد كبير منهـا قاصـداً «الكوفة»، عارضـاً على الامام قضيته، فهل يجب ان نفهم من ذلـك وجود شيعة في المنطقة في ذلك التاريخ المبكّر؟

في الجواب نقول: ليس بـالضرورة، اي ان تلك المقدمة لا يجب ويلـزم ان تؤدي الى هذه النتيجـة، اذ لا يلزم ان يكون كل مَـن قصد الامام مستقضيـاً او مستنصحاً شيعياً. فمن المعلوم انه كانت للامـام عليه السلام شهرة عريضة في حل المعضلات المستعصية، ومجرد لجوء جماعة اليه طالبـة الحكم او النصيحة، في خطب ألمّ بها، لا يدل وحده على انهم من الشيعة، او انهم متشيعة بمعنى من المعاني.

ثم انه ليس مـن السهل ان نأخذ هكذا وبكل بساطة، بكـلام يقول، انه في جو الفرز السياسي الحاد بين فريق الامام وفريق معاوية، وفي جو «صفين»، وما ادراك ما «صفين»، توجـد جماعة كبيرة على تلك الصفة، وعلى مقـربة من «دمشـق»، ثـم لا تظهر في موقف سياسي او قتالي، او لا تجد نفسها مسـوقة سوقاً الى موقف سياسي او قتالي، يُفـرض عليها، سـواءٌ كان مـوافقاً ام مخالفـاً لهواها، مثلما حـدث لغيرهم او عليه، ممن سيأتيك ذكرهم في طيات الكلام الآتي.

ونحن نفهم من دلالة اسم رئيس الوفد، وهو ايضاً زعيم العشيرة، ان القوم كانوا من عرب «سوريـة»، وليسوا ممن هاجر اليها بعد الفتح. وهـو فهم لا معدى عنه، وعليه يتـأسس كل نقـدنا للرواية. المهـم الآن انه يطرح سـؤالاً اساسياً جـداً، هو: كيف وصل التشيع الى هؤلاء الناس؟ وقد عـرفنا انه حتى ذلك الحين كان محصوراً في «الحجاز» و«العـراق»، وعلى كل حـال فان المنطقة الشـامية كانـت مغلقة مـن دونه اغلاقاً محكماً.

نطرح السؤال لا لكـي نحصل على جواب، نعلّق عليـه موقفنا من الـرواية، كما فهمها غيرنـا. فهذه مشكلـة البحث كلـه، بل لنشير الى شبـه استحالـة في وصول التشيع كرافد ثقافي الى المنطقة التي كانت تحت سلطة معاوية، وخصوصاً الى المنطقة القريبـة من مـركز سلطتـه، والتي كـانت مكشوفـة لديـه حتماً، ومراقبـة منه بـدقة

وإحكام، وتخضع خضوعاً تـاماً لخطته التشكيلية الشـاملة، التي تحدثنـا عنها فيما سبق.

من كـل ذلك نصـل الى نتيجة واضحة، اعتقـد ان اي قارىء مـدقق يتـوقعها، خلاصتها انه حتى على فرض صحة الروايـة، او بالاحرى معطياتها الاساسية، التي ملنا الى القـول بصحتها، فانها لا تدل اطـلاقاً على وجود شيعـة في منطقة «الجولان» و«الحولة»، قبل منتصف القرن الاول للهجرة / السابـع للميلاد. ولكن هذا بالطبع لا ينفي وجودهم فيها في زمن متأخر عن هذا التاريخ.

***

الفصل الثالث

في منهاج البحث ومیدانه

(١)

درج المؤلفون على وضع خطة عملهم، والافكار التي يتحركون منها، والمعلومات التي يوردونها على سبيل التمهيد للبحث، او بُغية اعداد القارىء، في المقدمة مما يكتبون. وأراني هنا أضعها في القلب منه، وهذا إجراء فرضته عليّ طبيعة المشكلات غير العادية التي يواجهها البحث.

ذلك انني امام مشكلتين، او فلنقل مشكلة ذات وجهين. فمن جهة، عليّ ان أرفع عن الطريق ركاماً درج الناس على الأخذ به تاريخاً، وما هو في الحقيقة الا أوهام، او ما هو بالاوهام أشبه، وعلى الأقل فما فيه أمر ثابت، و(تاريخ) كهذا لا يمكن ان يتعايش مع تاريخ مركب من عناصر مبرهن عليها، طبقاً لمقاييس معترف بها، بل ستنشأ بين الاثنين علاقة مثل تلك التي بين العملة الزائفة والعملة الصحيحة، فتطردها من السوق. ومعلوم ان التاريخ الشائع والمقبول بين أهله، يصبح عزيزاً عليهم، كجزء من صورتهم عن أنفسهم، خصوصاً حين يصطنع لهم نسباً شريفاً، يرتاحون، كما ارتاح اسلافهم من قبلهم، الى الاعتزاز به. ومن جهة أخرى، عليّ ان اسلك الدرب الشاق من المجهول الى المعلوم، محاولاً بناء ما يمكن ان يكون بمثابة الاساس لتاريخ قوم انتمي اليهم بأكثر من وشيجة.

اذن، فلنقل ان البحث ينقسم بحسب غايته الى قسمين رئيسين: قسم متعلق بنفي التاريخ غير الثابت، هو ذاك الذي غادرناه، وآخر يعمل على بناء التاريخ المجهول، بعد ان زدناه جهالة بنفي ضده، هو هذا الذي نحن مقبلون عليه، سائلين المولى سبحانه العون والسداد.

فمن هنا يأتي هذا الباب في موضعه.

(٢)

من الواضح ان النتيجة الوحيدة التي فُزنا بها حتى الآن، اننا حرمنا أنفسنا نعمة راحة وان كاذبة، لكن غيرنا نعم بها، ووجد فيها راحة من عناء، وعُدنا الى نقطة البداية، أعني نقطة طرح الأسئلة الشائكة، التي بدأنا بها رحلة الانتقال من المجهول الى المعلوم. وهذا دأب الأجوبة الناقصة او غير الصحيحة، فهي تُعيد طرح الأسئلة نفسها من جديد بشكل اكثر الحاحاً، وهي التي تزعم انها تقدم اجوبتها.

على هذا فقد صار لزاماً علينا ان نعود الى أول الطريق، وأول الطريق يعني دائماً في تقنية البحث المنهج. اي ان علينا الآن ان نبيّن، وان نبرّر في الوقت نفسه، المنهج الذي سنلتزمه في سعينا من المجهول الى المعلوم، وبدون ذلك سيكون بحثنا خبط عشواء.

هذا، مع الاشارة الى ان كلمة منهج تعني فيما تعني الأفكار الاساسية التي نتسلح بها اذ ننطلق في مغامرتنا، لتكون بمثابة الدليل لخطواتنا الاولى، وهي أفكار نعتقد انها على درجة من الصحة والثقة، بحيث يمكن ان نضعها موضع البديهية، من البرهان الرياضي، او الكبرى من الشكل المنطقي، ولا ضير في ان تبتعد عن اليقين، بمقدار المسافة بين اليقين الرياضي و(اليقين) التاريخي.

(٣)

اولى هذه الافكار رتبةً، هي حقيقة أشرنا اليها آنفاً، خلاصتها ان التشيع الذي صار الى إمامي او اثنى عشري هو حجازي ـ عراقي. او فلنقل في كلمات أكثر دقة مديني ـ كوفي، وبالاحرى مديني ثم كوفي. «المدينة» بما لها من موقع في تاريخ الاسلام، احتوت الرموز الاولى للتشيع، ثم انها كانت المقام الطبيعي للائمة عليهم السلام، ومركز الحركة التي يقودونها، ومن الطبيعي ان الحركة تكون أقوى ما تكون في مركزها. اما «الكوفة»، فان نقل الامام علي (ع) قاعدة حكمه اليها، قد جعل منها مركز استقطاب للموالين له، فضلاً عن اننا لا يمكن ان نُغفل ان تلك الخطوة قد اتخذها الامام لأسباب سياسية، منها، وربما على رأسها، الكثافة الشيعية في المدينة، وخصوصاً الغلبة النسبية لبني همدان، بالقياس الى القبائل الاخرى التي

نـزلتها عنـد تمصيرها. أضـف الى ذلك، تـأثير الإجراءات التعبـوية التـي فرضتهـا الحروب المتواصلة، وما جلبته الى المدينة مـن سكان يميلون الى الاستقرار، وهو تأثير امتد ليصل الى «الحجاز». نعرف ذلك من الأعداد الكبيرة من المهاجرين والانصار، الذين لبوّا داعي الامام للقتال في وقعتي «الجمل» و«صفين».

هذه الحركـة الجاذبة انعكست تمامـاً، بعد سقوط المشروع السيـاسي، الذي حمل لواءه الامام ومن بعده الامام الحسن عليه السلام، واستتباب الامر لمعاوية وأخلافه، وسياسـة البطش التي اتبعـوها، فتحـوّل داعي الجذب والاستقطاب الى داعـي نبذ وانفراط. واننا لنزعم الآن، وعلى سبيل التهيئة للقـارىء، ان هذا الوضـع انشأ حركة سكانية عارمة، لم يقل أحد مبـاشرة الى اين اتجهت، واعتقد ان علينا ان نبحث عن أجوبة الأسئلة التي نطرحها في هذا البحث، في تلك الحركة باتجاهيها، خصوصاً في الثاني منهما، وسيكون كلاهما موضع عنايتنا عما قريب.

ثانيتها: اننا عندما نلاحظ نـابتة شيعية، تظهر في «الشام»، من حيث لا يعرف أحد، وخلافاً لكل التهيؤات التي تختزنها المنطقـة، ثم تنمو وتكبر مع الزمان، حتى تغدو ظاهرة بارزة في التركيب الثقافي والعقيدي والسياسي للمنطقة. وطفقنا نتساءل كيف حـدث ذلك، في هذا المحيط غير المؤاتي الى حـد العداء؟ فان قـواعد التفكير السليم تفـرض علينا ان نبدأ تـأملنا في المعضلة مـن الثابتة التـالية: ان هذه النـابتة ليست من تـراب تلك الأرض، بل لا بد انها وفدت عليها مـن ارض اخرى، يكون هذا النبات من غرسها.

ثالثتها: ان هذا الوفود يأخذ شكلين، لا نرى لهما ثالثاً:

الأول: **وافد سكاني**، اي حركة سكانية كثيفة، ينتقل فيها الناس بأعداد وفيرة من منطقـة الى اخرى. وهـم حتماً اذ ينتقلـون يحملون معهـم ثقـافتهـم، ومن ضمنهـا معتقدهم. ومن هنا تكون الحركة السكانيـة بادئاً لحركة ثقافية، وحيث يستقرون من جديـد، قد تبدأ عمليـة تفاعل بين الثقـافة الوافـدة والمؤثرات المحلية، وقـد تكون الغلبة للثقافة الوافدة او الاخرى المحلية. وربما يخرج بنتيجة التفاعل مركّب جديد، مثلما يحدث حين نصهر معدنين في بوتقة واحدة، فتتفاعـل الخصوصيات الفيزيائية والكيميائية للمعدنين.

الثاني: **وافد ثقافي**، وفيه تنتقـل الافكار والعقائد دون حـركة سكانيـة، ولكن،

طبعاً، بواسطة حاملها او حَمَلتها، الى بيئة جديدة، حيث تزدهر بين السكان المحليين. والظاهر ان انتشار التشيع في شمال «الشام»، حيث صارت قاعدته مدينة «حلب» لمدة قرنين من الزمن على الأقل، هو من هذا النموذج. ولهذا الانتشار، وتفاعلاته الحضارية والثقافية، قصة مجيدة، ندّخرها لبحث مستقل. وقصة ابي ذر في «جبل عامل» حاولت ان تقول لنا، ان تشيّع اهله هو من هذا الباب ايضاً، كما حاولته ايضاً، وان ضمناً، رواية «اسعار» وشيعتها المزعومين، ما دام القوم عرباً سوريين، بشهادة اسم رئيسهم، كما عرفنا قبل قليل.

رابعتها: لقد تعلمنا من التجربة والممارسة، انه عندما تظهر نابتة من مثل تلك التي نعالج امرها، ويخفى علينا عامل التغيير، اي نعجز عن تصنيفه الى ذينك الصنفين من الوفود، فان علينا ان نسارع تواً الى البحث عن الوافد السكاني، او اي اشارة تدل عليه، في مظانه من كتب التاريخ والبلدان والسير والادب، وان لا نهدر الوقت والجهد في البحث عن سواه، لان الوافد الثقافي من الصعب ان يخفى، لأنه دائماً ينجب ابطالاً، يصعب جداً إخفاء بريقهم في النصوص، خصوصاً في النصوص المتداولة بين الذين تأثروا بهم. اما الوافد السكاني، خصوصاً في الظروف السياسية الحرجة، وخصوصاً ايضاً في فترة الانتشار الاسلامي الكبير في البلاد المفتوحة، فانه يأخذ عموماً شكل تسلّل، او يضيع في زحمة الانتشار الكبير، فلا يُرى الا بآثاره.

خامستها: ان البحث عن عامل التغيير، في مثل ما نعالجه، يمكن ان يسلك، مبدئياً، احد اتجاهين. فإما من المستقر باتجاه المستودع، اي من المصدر باتجاه المورد، او بالعكس. وهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأي سلفاً، بل تخضع لعامل الحظ والتوفيق، في العثور على نصوص تتحدث او تشير الى حركة سكانية او تأثير ثقافي، فعند ذلك يأخذ البحث الخط الاول، او مجرد آثار، يُلزمنا تفسيرها بفرض هذا او ذاك، وعندها فلا معدى لنا عن الخط الثاني.

مهما يكن، فان ملاك الأمر كله يكمن في القاعدة التالية:

ان المعتقد والنسبة القَبَليّة هما علامتان انسانيتان فارقتان، مثلهما مثل اللغة ولون البشرة. ونحن اذا لحظنا نابتة انسانية من لون او لغة معلومين، تظهر في غير مرابعها الطبيعية، وتساءلنا: كيف تأتّى ذلك؟ فان نهج البحث الوحيد، الذي يمكن ان

يصل بنا الى جـواب سديد ومقنع، يجب ان يبدأ او ينتهـي في الارض التي تنتج بشراً مـن اللون او اللغـة نفسيهما. ولنقل الآن بسرعـة، وعلى سبيل التـوظيف المنهجـي للفكرة، ان «الكـوفة» كانـت، حتى نهاية القـرن الاول للهجرة / السابـع للميلاد، الخزّان البشري الذي وسـع أكبر تجمع شيعـي في «دار الاسلام». وسيكـون علينا ان نعالج هذه الدعوى خلال البحث.

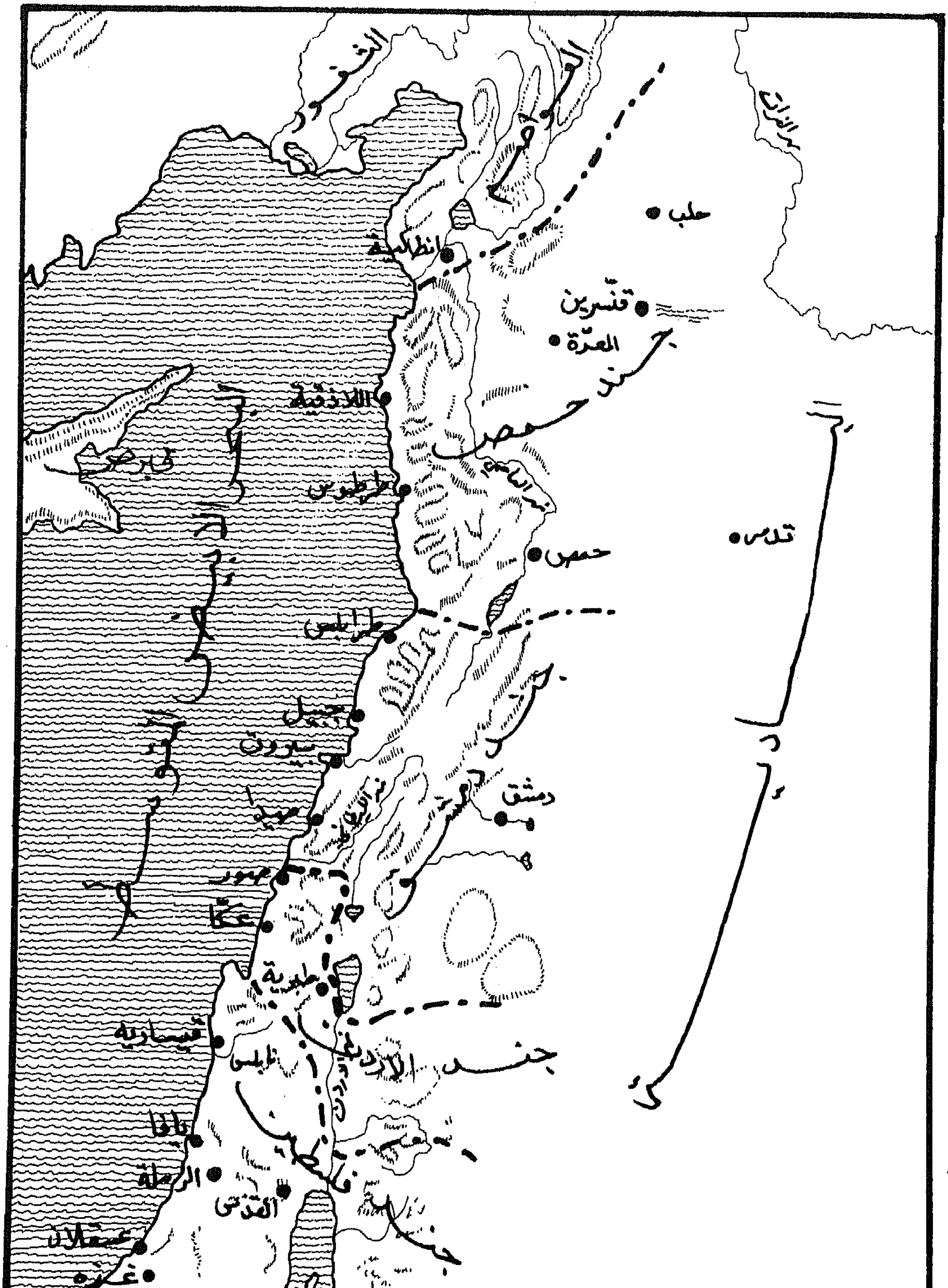
(٤)

في ختام هذا العرض لتلك السلسلة من الافكار المترابطة، الموجهة لحركة البحث والباحث، علينـا ان نقول: ان الاسئلة التي نطرحهـا، بالاضافة الى ما عـرضناه من افكار اولية، تنقل الموضوع برمته الى الجانـب غير المرئي من التاريخ الاسلامي، هذا التـاريخ السلطـوي، والقمعـي ضمناً وبـالضرورة، فكأنـه امتـداد لعقل السلطـة وسياستهـا، بل ولجسـدها ايضاً، وهـي التي تميل بطبعهـا الى ان تحتوش اليهـا كل شيء، حتى ذاكرة الناس، عبر إلغاء كل مَن سواها. وفي هذا السبيل أُضيع تاريخ كثير، فيه المتغيّر السكـاني والاجتماعي، والتطـورات التي مـوضوعهـا افكار النـاس والمفاهيم السائدة بينهم. وتلك هي التاريخ لو كانوا يعلمون.

***

الفصل الرابـع

«الشــام»
سكانياً وسياسياً


الثغور
العواصم
حلب
انطاكية
قنسرين
المعرة
جند حمص
اللاذقية
قبرص
طرطوس
حمص
تدمر
طرابلس
جبيل
بيروت
دمشق
صيدا
صور
عكا
طبرية
قيسارية
جند الأردن
نابلس
يافا
الرملة
القدس
فلسطين
عسقلان
غزه

(١)

من الواضـح انه منذ الآن سيكون «الشام»، ارضاً وعماراً، ميـدان بحثنا، وعليه فان ولوجنا الى البحث، لا يمكن ان يتم الا عبر بوّابة، نبدأ إشراعها بوضع القارىء في صورة المتغيرات التـي جدّت على المنطقة بـالانتشار الاسلامـي الكبير فيها. على رأس تلك المتغيرات، طبعاً، المتغير السكاني، ثم ما رافقه او تلاه من مؤثرات ثقافية وعقيدية وسياسية، انغرست جميعها عميقـاً في ارضه الخصبة، بادئة سلسلة جديدة من التفـاعلات، مضـت تضطرم وتنتـج وتضيف، بقـواها المذخـورة او بسواهـا، فكأننـا في مواجهة دورق هـائل، تتفاعل فيـه مواد كيميائيـة قوية، بما تختـزنه او بما يضاف اليها.

ان جـزءاً لا يمكن تجاهلـه من المتغير الثقـافي ـ العقيـدي، وهو بُغيتنـا الاولى، يكمن في المتغير السكـاني. وليس هـذا، على عمومـه، استباقـاً للبحث، ووضعـاً للنتيجة امـام المقدمـة، ذلك انـه من المعلـوم ان هؤلاء النـاس، الذيـن انهالوا على «الشام» من جنـوبه، لم يكونوا صفحـات بيضاء. بل لا بد انهم حملـوا معهم، على الأقل، انتماءَهم القَبَلي، يسحب وراءه مجموعة يصعـب حصرها من الميول والمواقف المهيّأة، عقيدية وسياسية.

سيكون علينا فيما يلي ان نخصّ بالكـلام، اولاً، المتغير السكاني، لانه يضعنا في جـو التركيبـة البشرية، التـي تغلغلـت في انحـاء المنطقة وعمـرتها، على ان نُتبعهـا بالوضع السياسي، لانه القوة التشكيلية الابرز التي عملت في اولئك النازلين.

(٢)

بالنسبة للوضع السكاني فقد كان الفتح الاسلامي لـ «بلاد الشام»، كما كان لكل البلاد المفتوحة عدا «الاندلس»، فتحاً عربياً ايضاً، اذ انساحت القبائل العربية، القادمة من «شبه الجزيرة» في أنحائه، منضافة الى مَن كان قد سبقها في هجرات سابقة، وتشكّلت من السابقين واللاحقين صورة سكانية جديدة، بحيث صارت المنطقة بسرعة عربية، ادارياً وسكانياً وثقافياً.

كان «الشام» من قبل الفتح مقاماً لعدة قبائل عربية: لخم وجذام في «فلسطين» و«الاردن»، وغسان في نواحي «دمشق»، وكلب في «البادية»، وتنوخ في اطراف «حمص»، وتغلب في اعالي «الفرات»، وقضاعة في مشارف «الشام» و«تبوك» و«دومة الجندل»، ومن بطونها بهراء، التي يُنسب اليها «جبل بهراء»، الذي يُعرف اليوم باسم «جبل العلويين»، وعاملة في الجبل المنسوب اليها. ويُقال ان هؤلاء العرب كانوا مسيحيين على المذهب اليعقوبي (للتوسع: ديسو: العرب في الشام قبل الاسلام).

بعد الفتح أخذت الصورة السكانية بالتغير السريع: جموع كبيرة من العرب المتنصّرين لحقت بالروم، وهم يغادرون منهزمين باتجاه «آسية الصغرى» (فتوح البلدان / ٢٢٤)، وفي المقابل استقرّت أعداد كبيرة من القوات الاسلامية في أنحاء عدة. ولكن هذا الاستقرار ظل محصوراً في الحواضر، وذلك بسبب الطابع العسكري لوجودهم. فقد كان عليهم ان يدافعوا عن البلاد المفتوحة، في وجه هجوم بيزنطي معاكس متوقع، وان يتابعوا أعمال الفتح. ثم ان «الشام»، كما هو معلوم، بلد قارس البرد غزير الامطار بالقياس الى «شبه الجزيرة» و«العراق»، مما اقتضى ان يُقيم الجنود في مساكن محكمة البناء. فكان ان تضمّنت معاهدات الفتح مواداً تقضي بان يكون شطر البيوت للمسلمين. (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ١٥٧) او ان تكون لهم المنازل التي هجرها اهلها ملتحقين بالمنهزمين. (فتوح البلدان / ١٦٢) أضف الى ذلك، ان الاعراب النازلين كانوا أهل بادية ورعي، يعتمدون في معاشهم على تتبع موارد الماء والكلأ، ولا يميلون الى الزراعة والاستقرار في السهول والمزدرعات.

لكل ذلك رأيناهم يجتمعون اولاً في مراكز اربعة سُميت كل منها (جند) وجمعها (أجناد)، اشارة الى الطابع العسكري للتجمع، في «دمشق» و«حمص» و«فلسطين»

و«الاردن»، وهو التقسيم الاداري نفسه الذي كان معتمداً ايام البيزنطيين (فتوح البلدان / ١٨٠).

ولقد ظلت «الشام» تعاني من نقص شديد في السكان، لمدة قرن ونصف على الاقل بعد الفتح، الأمر الذي كان له أسوأ الأثر على شؤون الدفاع والانتاج. ولهذا السبب فقد رأينا عدة خلفاء يلجأون الى اي وسيلة لاستيراد الناس واعمار المنطقة بهم، او اعادة توزيعهم بشكل يتناسب مع الحاجة. من ذلك ان معاوية نقل الى السواحل الشامية سنة ٤٩ او ٥٠ هـ/ ٦٦٩ أو ٦٧٠م قوماً من زطّ «البصرة» والسبابجة، وأنزل بعضهم «انطاكية» (فتوح البلدان / ٢٢١)، وهو أيضاً وجّه الى «طرابلس» اناساً من يهود الاردن فسكنوها، (تهذيب تاريخ دمشق: ٦ / ١٨٦). ثم ان عبد الملك بن مروان (٦٥ ــ ٨٦ هـ/ ٦٨٤ ــ ٧٠٥م) نقل قوماً من الزط السند، ممن حمله محمد بن القاسم بن الحجاج، فبعث بهم الحجاج بن يوسف الى «الشام» (فتوح البلدان / ٢٢١). وآخر ما نعرف في هذ الشأن، ان ابا جعفر المنصور (١٣٦ ــ ١٥٨ هـ/ ٧٥٣ ــ ٧٧٤م) استقدم القبائل التنوخية من «معرة النعمان»، وأسكنها الجبال المشرفة على «بيروت»، في قصة مشهورة. وبذلك أسّس، دون ان يقصد، لعامل تاريخي ما يزال فاعلاً حتى اليوم. (لمن يريد التوسع، مثلاً: حمزة: التنوخيون أجداد الموّحدين الدروز)

ثم انه كانت الى جانب ذلك هجرات اخرى كثيرة غير رسمية، اعني انها لم تكن من تدبير السلطة، قوامها جماعات لم تتحوّل بقصد القتال، بل بغية الاستقرار. فالفتح ألغى الحدود التي كانت قائمة بين «الشام» و«شبه الجزيرة»، وصار من حق اي مسلم ان ينتقل في «دار الاسلام» بحريّة ودون عائق.

بين أيدينا نصّ جامع، ينقله البلاذري عن هشام بن الليث عن أشياخه، يضعنا في جو هذه الحركة السكانية، التي ساهمت في تكوين التركيبة البشرية لـ «الشام» بعد الفتح. يقول: «نزلنا صور والسواحل، وبها جند من العرب، وخلق من الروم، ثم نزل الينا أهل بلدان شتى فنزلوها معنا، وكذلك جميع سواحل الشام» (فتوح البلدان / ١٦١). وهو هنا يقول، ان عناصر سكانية ثلاثة ساهمت في تشكيل التركيبة الآخذة في التشكل لـ «الشام» المسلم، في ذلك التاريخ المبكر:

الاول: مستأمنة من بقية الروم، عجزوا عن الالتحاق بقومهم لسبب او لآخر.

الثاني: جند من العرب، موجودون حيث ذكرهم لحماية الثغور من الهجمات البحرية للروم، الذين كانوا ما يزالون يبسطون سلطانهم على البحر. هؤلاء لا يشكلون عنصراً سكانياً ثابتاً، وانما، ككل الجنود، يتحركون طبقاً لمقتضيات عملهم، ووفقاً لأوامر قيادتهم.

الثالث: نُزّال تحوّلوا من بلدان شتى منتجعين، بقصد الاقامة الدائمة فيما يبدو.

ولا سبب يدعونا الى الاعتقاد بأن هؤلاء النُزّال تخصيصاً نزلوا السواحل الشامية دون سواها من المناطق الداخلية. فالنص ظرفي، حكى فيه الرواة ما أُتيح لهم أن يعرفوه، من موقعهم في المكان، بوصفهم ممن نزلوا السواحل، وسكتوا عما لا يعرفوه، ولكننا نعرف أن لا خصوصية للسواحل، فيما يمكن أن تقدمه من فرص لأولئك الرواد، بل معلوم أن نسبة الخطر على المدنيين من سكانها، هو أعلى بكثير منه على قاطني المناطق الداخلية، وذلك بسبب الغارات البيزنطية البحرية المتوالية. وبالتالي فإنه من المفهوم أن تكون هذه أكثر إغراءاً بالنسبة لهم. وعلى كل حال، فليس من خطتنا هنا القطع في مسألة الموازنة بين المنطقتين، بالنسبة لحجم ما استقبله من الرّواد والجدد، بل يكفينا الآن تعميم ما قاله النص في هذا الشأن، بحيث يشمل المناطق الداخلية أيضاً، توصّلاً الى القول، أن هذا العامل السكاني العام وغير المنظور، هو القوة الوحيدة الكامنة، التي يمكن أن تفسّر المتغيرات الثقافية والعقيدية الهائلة، التي ألمحنا إليها في أوليات هذا البحث. وما هذا الاستنتاج إلا حكم عام، وظيفته أن يهيء لاستنتاجات وأحكام تفصيلية، سيكون علينا، أن وُفّقنا، أن نحققها فيما يلي.

يبقى أن نقول قبل مغادرة هذا القسم. أنه من الواضح أن ذلك الفريق من النزّال الاحرار، هو من بين الفريقين القادمين، الأبعد والأكبر تأثيراً في التركيبة السكانية، والآخذة في التشكل، في «الشام» المسلم، في ذلك التاريخ المبكر، ومع ذلك فإن أخباره هي الأكثر ندرة، وذلك بسبب الطبيعة التراكمية البطيئة والهادئة لحدوثه. بحيث أنه عندما يبدأ يكون أدنى من مستوى ملاحظة المؤرخين له. ولا يفوز باهتمامهم، إن فاز، إلا عندما يؤدي الى أو يُنتج ظاهرة سكانية أو ثقافية أو سياسية بارزة، ثم لا يصل إلينا من خبره إلا إذا أسعف الحظ ببلداني أو رجالي أو كاتب سيرة أو أديب، يسجل شيئاً مما يتصل به، أو يتقاطع في شأن من شؤونه مع شأن من شؤون السلطة. ولقد قلنا رأينا آنفاً في تاريخنا، والطريقة التي كتب بها، فلا نُعيد.

(٣)

أما بالنسبة للوضع السياسي فقد قلنـا قبل قليـل، أن علينا أن نـوليه قسطـاً من العناية في هذه التوطئة، بالقدر الـذي يقتضيه البحث، وتهيئة القارىء للدخول الى عالمه، خصوصـاً وأننا في الاشارة الآنفة الذكـر قد قلنا، أنه كان مـن القوة، بحيث يصح القـول أنه كان العامـل التشكيلي الأبرز في العرب الذيـن نزلوا «الشام» بكـافة عناصرهم.

وغني عن البيان أننـا نعني بذلك سياسة معاوية بـن أبي سفيان أولاً وبالذات، ثم استمرارها على يـد أخلافه من بعده. ولكن يجدر بنا القـول، قبل الكلام في هذا الشأن، أن كلمة سياسة تبدو هنا فقيرة وقاصرة جداً، بالقياس الى ما نعلمه من واقع الامر. فـالحقيقة أننا نـواجه هنا لأول مرة، منـذ فترة السلطة النبويـة المباشرة، وربما لآخـر مرة في تـاريخنا، سلطـة كلّية بـأوفى مـن المعنى الـذي نفهمه اليـوم من هـذا المصطلـح، بمعنـى أنها كانـت، كـأي سيـاسة، تمارس الحكـم والإدارة، ولكنهـا بالإضافة الى ذلك، تبسط سلطاناً طاغيـاً وكاملاً، على كل البُنى التي تصنع التوجه السيـاسي لدى الجماهير، مـن مثـل القيم والمثـل الأخلاقيـة والفكـرية ذات البعـد السياسي، ذات العـلاقة بالحوافـز السلوكية، وتـركيب عنـاصر الوجدان، وتـوجيه الولاء، فضـلاً عن إنعـاش وإحياء البُنـى الإجتماعية المغلقـة، المتخلفة بـالمقاييـس الإسـلاميـة. كل ذلـك ابتغـاء بسـط السيطرة كـاملـة على كـافـة مرافـق المجتمـع وإخضاعها وترويضها، فلا تجد من بعد أداة فكرية أو أخلاقية أو بشرية للاعتراض أو النزوع نحو التغيير.

فلقد طوى هذا الرجل، الذي لم يـدخل الإسلام قلبه أبداً، نفسه على العزم على الوصول الى قمة السلطة في الدولة الإسلامية. وكـأنه مدفوع بحافز واحد ليس غير، هو الثأر مـن هذا الطارىء الذي اسمـه الإسلام، فحرمه مـن موقع كان مهيـأ له، بوصفه ابن زعيم قريش وسيد العرب.

والعارف بمسار النهضـة الإسلامية، منذ عهـد الرسول صلوات الله عليـه وآله، ومـا أنجـزته على صعيـد البنـاء الفكـري والـوجداني والإجتماعـي للمسلمين بنـاءاً جديـداً، ينقض مـا كان عليه النـاس أيام جاهليتهـم، ليجد أنها خطـت خطوات واسعة باتجاه بناء إنسان جديد في أفكاره ومُثُلـه وأهداف حياته. ويعلم حق العلم،

أن تحقيق مثـل معاويـة ذلك المطلب الكبير، لا بـد أن تسبقه ردّة حقيقيـة، تعكس الإتجاه الذي بدأ يرسخ، وتأخذ حجم ما نسميه اليوم ثورة مضادة.

والحقيقة أن الـرجل نجح نجـاحاً مذهـلاً في تحقيق هذا الشرط، نجـح في صنع الردّة، ونجح في هندسـة الثورة المضادة بكامل عناصرها: أحيى النـزعة القَبَلية التي كانـت قد بدأت تتحلّـل، مفسحة السبيل لظهـور الأمة، التـي تشد عراهـا وحدة العقيـدة ووحدة الهدف. واستخـدم قيماً دينية كـاذبة ومـزيفـة، وفرّهـا له واضعـو الحديث، ونشرهـا له القُصّاص، تضمـن له تخدير النـاس وحسّها الداخلي بـالخطأ والصواب والعـدل والظلم والحق والبـاطل.... أي يقمعهـا داخلياً قمعـاً ذاتياً، بحيث أصبح الـدين في يده عناناً، يوجـه به العباد أنى شاء، ويضمـن طاعتهم في كـل حال. ونشر فكـراً يعطل الحوافـز، ويترك الجماهير مجرد موضـوع يقبل، ولكنـه عاجز عـن المبادرة. وبين هذا وذاك، اشترى ذمة من يبيع ذمتـه رخيصة بالمال، أو بجزء مـن السلطان، واستخدم القتل والغيلـة، ليضمن سكوت مـن لا يُسكته إلا إزهاق الروح.

والحقيقة أيضاً، أنه لا ريب أن الفضل في نجاحه في هندسة تلك الردّة، إن كان ثمة ما يستحـق أن يسمى فضلاً، يعود الى أنـه أُتيح له أن يستفرد المنطقـة الشامية، التي انطلـق منها، استفـراداً كامـلاً، منذ الايـام الاولى لدخـولها في «دار الإسلام»، بحيث أنـه بناهـا كما يحب ويهوى فكريـاً وأخلاقيـاً ووجدانيـاً، فعلَ امـرىء يعرف بالتحديد ماذا يبغي، ويعرف كيف ينبغي له أن يتدرج في الوصول إليه.

والملاحظة التـي لا يسعنا كتمانها، ونحـن نمضي في تقليب وجـوه الرأي فيما بين أيدينا من أحداث تلك الايام، أن المتأمـل في ملابسات ولاية معاوية على «الشام»، سيلاحـظ دون جهد، أنه الـوالي الوحيد الـذي لم يعكر صفوه أحـد طيلة ثماني عشرة سنة، أي منذ أن ولاّه عمـر بن الخطاب سنة ١٨هـ/ ٦٣٩م، حتـى مقتل عثمان بن عفان سنة ٣٥هـ/ ٦٥٥م، فضلاً عن أنه كـان يتمتع دائماً بامتيازات خـاصة، فقد جُمعت له ولاية «الشام» و «الجزيرة» (تـاريخ أبي زرعة: ١/ ١٨٣)، حتى أنه اذا عُين والٍ على جزء من ولايته، جُعلت ولايته من قبل معاوية، بحيث يكون مسؤولاً أمامه وليـس أمـام الخليفـة (فتـوح البلـدان/ ١٧٦). كما أنـه كـان يستقـل بتعيين كبـار الموظفين، مثل عامل الخراج والقـاضي، فضلاً عمن هم أدنى رتبة، ولم يـذكر أحد

أنه حوسب مرة، شأن بقية الولاة، على الرغم من أن الخليفة الثاني خصوصاً، كان معروفاً بالحزم مع عماله، وكان يأخذهم بالشدة عزلاً ومحاسبة، ومنهم من كان من ذوي الشأن والسابقة في الإسلام.

نسجّل ما لاحظناه، لندع بعده ما يُريب الى ما لا يُريب.

(٤)

يعنينا هذا الكلام، الذي قد يبدو بعضه خارجاً على عمود البحث، من حيث أننا نصل به الى نتيجتين، تصلحان معاً لتهيئة القاعدة التي ينطلق منها:

الأولى: أن «الشام» غداة الفتح الإسلامي له، كان في حالة من التخلخل السكاني، بحيث أنه ظلّ، لمدة قرن ونصف على الأقل، مصبّاً لحركة سكانية واسعة، لم يسجّل منها إلا النزر اليسير، حملت معها تيارات الرأي التي كانت سائدة أو منتشرة في المناطق التي صدرت عنها، لتصب في الأخرى التي وردت إليها.

الثانية: أن «الشام» كان، منذ أن دخل في «دار الإسلام»، موضوعاً لعمل تشكيلي شامل وعميق، إن تكن الاهداف من ذلك العمل سياسية، فإن أدواته ووسائله كانت أوسع من ذلك بكثير، بحيث أنه عملياً أعاد إنتاج الانسان المسلم من جديد، في نمط تفكيره وأخلاقه وقيمه السياسة وفهمه لحقوقه ولوظيفته الحضارية، ابتغاء أن يكون أكثر طواعية، وأنسب لمرامي ذوي النزعات السلطانية العريضة.

وفي حين أن العامل الاول، أعني السكاني، يميل بتيارات الرأي باتجاه الانتشار والتنوع، فإن الثاني، التشكيلي، ينزع الى التمركز في فكر رسمي، ما ومن خارج حدوده ضلال وضالون. ودائماً كانت العلاقة بين السلطة الكلية وحزية الانسان علاقة قمعيّة، قمع معنوي في أحسن الاحوال، بالتطويق والتهزيل واللعن، وربما يصل الى حد القمع المادي، بالتضييق والتهجير والقتل. ولطالما شهد «الشام» وغير «الشام» أشكالاً من القمع بصنفيه طيلة فترة الحكم الأموي (بالنسبة للشام خصوصاً، راجع: الزور: الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة)، ولكن الدرس الذي نتعلمه من قراءة التاريخ، أن ليس في وسع سلطة مهما تكن

كلّية، أن تأخذ على الناس كل الدروب كل الوقت، بل أنهم سيتخذون بين ذلك سبيلاً.

وما حكاية التشيع في «الشام» ألا أحدى فصول ذلك الصراع العريق.

من اليسير القول، على وجه العموم، في علاقة بين تلك الحركة السكانية الواسعة التي انصبّت نحو «الشام» شبه الخالي، وبين ظهور التشيع فيه، بل واعتباره، أي ظهور التشيع، إحدى المؤشرات المتأخرة الى عناصر تلك الحركة ومواطن نزولها، ولكن ما أعسر التفصيل، ثم ما أعسر البرهان على التفصيل. وأسباب العسر والأعسار أشرنا إليها قبل قليل، حيث قلنا أننا في هذا الموضوع ومثله، نخوض في الجانب غير المرئي من تاريخنا.

لكن ذلك العامل السياسي، الذي وصفناه بأنه تشكيلي، يقدّم لنا تفسيراً سهلاً لظاهرتين بارزتين في تاريخ التشيع في «الشام».

الظاهرة الاولى: وأرى أن نسميها (ظاهرة الكمون) والكمون، كما هو معلوم، خلاف الظهور والانكشاف، نشهدها في منطقتين من مناطق التشيع التاريخية الثلاث في «الشام»، هي «الاردن» ومنه «جبل عامل»، وفي «جبل لبنان»، ومن أطرافه «طرابلس»، فالتشيع في هاتين المنطقتين ظل كامناً فلم تصدر عنه أي إشارة تدل على أنه هناك، وكأنه يتهيأ ويتربص الفرصة المؤاتية للظهور ظهوراً مناسباً. ثم إذا به، وكأنما فجأة، يملأ الدنيا من حوله، فتظهر «طرابلس» من بين انقاض المدينة الرومانية القديمة، بكامل عظمتها وبهائها، ثم يتلوها «جبل عامل»، أرض العلماء الفقراء، ليؤدي دوره المشهور حضارياً وثقافياً.

الظاهرة الثانية: ظاهرة جغرافية، نلاحظها في الجغرافيا البشرية الشيعية في «الشام»، وتتلخص في أن التشيع الشامي جبلي، ليس سهلياً ولا مدينياً. وهذه حقيقة لا ينبغي أن تؤخذ على حرفيتها، بل كسمة عامة، تسود زماناً دون زمان، تبعاً لأسبابها ومقتضياتها. ولكنها، على كل حال، حكمت مصير التشيع الإمامي الفقهي ـ الكلامي، وفرعه العرفاني المعروف باسم العلوي، والتفاصيل تأتي.

والعلاقة واضحة بين ما وصفناه في القسم السابق من وضع سياسي وبين هاتين الظاهرتين.

وجدير بالذكر بهذه المناسبة، أن مضمون هاتين الملاحظتين لا يشمل «حلب»، وهي المركز الثالث للتشيع في المنطقة، لأن انتشار التشيع فيها حدث في زمان متأخر نسبياً، وأوضاع سياسية مختلفة جداً، وهذا الانتشار لم يكن يمكن أن يحدث، ويؤتي النتائج نفسها، في ظل تلك الاوضاع السياسية.

الفصل الخامس

همدان

من «اليمن» الى «الشام»

﴿... الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم. قالوا فيمَ كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها...﴾

(النساء/ ٩٦)

توطئة

(١)

كان نفي تـأثير الصحابي أبي ذر الغفاري، رضوان الله عليـه، في نشر التشيع في «جبل عامـل»، وكذلك نفي وجـود جماعة شيعية في «الجولان» قبل منتصـف القرن الاول للهجرة/ السابـع للميلاد، كلاهما، نفياً ضمنياً لفعل وافـد ثقافي في زرع بذرة التشيع في أرض «الشام». أما بالنسبة للاول فواضح، وأما بالنسبة للثاني، فبناءً على ما استفدنـاه من اسم زعيم الوفد القـادم الى «الكوفة» من «أسعار»، أن القـوم كانوا سوريين عـرباً، حيث ينحصر الفرض حينئـذ في أنهم قد اكتسبوا التشيع اكتسـاباً، وأنهم لم يكونوا نزّالا مستوطنين حملوه معهـم من حيث أتوا، من مواطن، التشيع فيها أصيل. وذلك هو ما يشكل الفارق بين الوافد الثقافي والوافد السكاني.

تلـك نتيجـة لم نقصـد إليهـا قصداً، وانما نقـدنـا تفسيريـن معـروفين منقـولين وجدناهما، على مستـوى او آخر، فأدى بنا النقد الى الارتياب الشـديد على الاقل في صحتهما، وبما انهما كلاهما من هذا الباب، اي من بـاب الوافد الثقافي، وبما أنه لا رواية أخرى تنطبق على مضمونها مواصفات الوافد الثقافي، فقد كان نفيهما نفياً له. وهذه، على كل حال، نتيجة يمكن القول أننا كنا قد وصلنا إليها من قبل عن طريق آخر، ولـو أنّا لم نعالجهـا معالجة مستقلة، حيـث وصفنا السيطـرة الكاملة لمعـاوية ونهجه على «الشام» وأهلـه، وكيف بنى سداً منيعاً يكاد يستحيـل اختراقه، في وجه التيارات الفكـرية ـ السيـاسية ـ الأخلاقيـة التي لا تناسـب بغيته وما يقصـد إليه، ومنها، طبعـاً، التشيع ومنـابعه مـن تلك. سـداً منيعاً قـوامه منظـومة متكـاملة،

هندسها ونشرها بـدهاء ليس بعده دهاء. ومعلوم أنـه لا شيء يقف في وجه الافكار القادمـة مثل الافكـار المقيمة، مثلما يستحيـل أن نُضيف نقطـة ماء واحـدة الى إناء ممتلىء حتى الحافة. ولنضف الى هذا المانع، ما دمنا نخوض في شأن أي الوافدين هو السبب، أمراً كنا أشرنا إليه من قبل، خلال الحديث في المنهج، هو أن الوافد الثقافي يصعب إخفاؤه، لأنه دائماً يُنجب أبطالاً.

على هذا لم يبق أمـامنا إلا أن نبحث عن الوافـد السكاني، وقد كنا قلنـا فيه أنه، على عكس الوافد الثقافي، عامل مخاتـل، يصعب اكتشافه ويصعب اكتشاف أثره، إلا بعد أن ينمو ويكبر، ويصبـح حالة بشرية بـارزة، مع ما لا بد أن يصـاحبها من ثقافة وإنتاج إنساني من هذا النوع أو ذاك. ولكنه إذ ذاك يكون غالباً قد أصبح سؤالاً كبيراً، وما عاد جوابـاً، لأننا نرصد الأثر، بعد أن يكـون المؤثر قد انتهى. وربما نُسي وانمحى من الذاكرة، أو تحوّل الى نقولات شفـوية، أو ملاحظات مبتسرة، أو جزءاً من سيرة رجـال، وما الى ذلك. وعلى مـن يهمه الأمـر أن يُعيد تركيـب هذه الكسر، طالباً العون من مالك العون.

(٢)

والكـلام في الهجرات التـي يمكـن أن تكون قـد حملـت غرس التشيـع الى أرض «الشام» أو موقفاً إيجابيـاً منه، على الأقل، تنامى ونضج مع الـزمن، لا بد أن يقف عند الهجرة الهمدانية الكبرى إليه. تلك الهجـرة التي لا يشير إليها أحد، على الرغم من أنها، في رأينا، يعود إليهـا الفضل في استقرار أمر «الشام» سكانيـاً، بعد أن كان مخلخلا، يعـاني من الفراغ في أنحـاء كثيرة منه. كما أنها ولـدت، مع الزمـان وتطور الاحوال واستواء الظروف، أكثر من مركز مدينـي متقدم حضارياً وثقافياً، مما نعرف بعضه ونجهل بعضه، وسيأتيك خبر الكل في الكلام الآتي. وما من شك أن تجاهل أمر هـذه الهجرة في مصادرنا التـاريخية، على ضخامة حجمهـا وبعيد أثرها، يُـدين إدانة صـارخة الطـريقة والمنهـج التي سجّـل بها تاريخنـا، والافكار والمبـادىء التي حرّكت كُتّابه، تُضاف الى أدانات أخـرى، يكشفها البـاحث الحر ويكشف مواطنها أينما اتجه بأبحاثه وتأملاته.

منذ الآن سيكـون سعينا الاسـاسي، بغية دراسـة سر انتشار التشيـع في «الشام»

محصوراً بدراسة هذه الهجرة، حسب مواطن نزولها منزلاً منزلاً، مع بيان تأثيرها في كل منزل. بالإضافة الى الإلمام ببعض الهجرات الأخرى الموازية، والأقل أهمية، ولكنها ذات علاقة مباشرة بأحد حقول البحث.

ولكن لا بد قبل ذلك من الإلمام بشيء من تاريخ تلك القبيلة قبل أن تنزل «الشام» كيما تتصل الاحداث في القصّة، مثلما كانت متصلة في الواقع والحقيقة.

***

همدان، القبيلة الشيعية

(١)

همدان قبيلة يمانية «كانت ديارهم في اليمن من شرقيه، ولما جاء الاسلام تفرّق مَن تفرّق منهم، وبقي مَن بقي في اليمن» (العبر لابن خلدون : ٢ / ٥٢٠، ومثله في صبح الاعشى : ١ / ٣٢٨). ونفهم من هذا الكلام، ان جزءاً كبيراً من القبيلة هاجر من مرابعها الاصلية، وتفرّق في الرقعة الاسلامة الآخذة في التوسع. كما نفهم ان الهجرة قد حدثت في سياق الانتشار الاسلامي الكبير، وان لا علاقة لها بالهجرة اليمانية الكبرى، وحادثة «سد مأرب» الشهيرة.

ومن المتعالم عليه بين أهل التاريخ، أن بني همدان «كانوا شيعة لعلي، كرم الله وجهه ورضي عنه، عندما شجر بين الصحابة، وهو المنشد فيهم :

فلو كنت بوّاباً على باب جنة لقلت لهمدان أدخلوا بسلام»

(العبر/ نفسه)

«وقد كان علي مائلاً لهمدان مؤثراً لهم. وهو القائل :

فلو كنت . . . . (البيت)

وقال :

عبّيت همدان وعبّوا حميرا (مروج الذهب : ٣/ ١٨٤).

والبيت الأخير يشير إلى قسمة قَبَلية حادة، في النزاع السياسي بين الإمام ومعاوية، كانت همدان من عناوينها الرئيسية.

وأيضاً:

من المعروف المشهور، أن صلـة هذه القبيلة بالإمام تعود إلى تـاريخ مبكر، حيث النبي، صلـوات الله عليه وآلـه، بعث ابن عمـه إلى «اليمن» فـأسلمت همدان على يـده، (السيرة الحلبيـة: ٣/ ٢٣٠)، وأقـام بينهـم سنـة أو سنتين، هما الثـامنـة أو الثامنـةوالتاسعـة، فتفقّهوا في الـدين عليه. وهـذا، بالإضـافة إلى شخصيـة الإمام المؤثرة، بنـى وشيجة خـاصة ومميّـزة، وفي الغاية مـن المتانـة، استمرت طيلـة حياة الإمام، واتخذت معنـى سياسيـاً خاصاً في فترة «الكـوفة» مـن حكمه، وحكـم ابنه الإمام الحسن من بعده.

كانت «الكـوفة» مركز التجمـع الرئيسي لبني همدان خارج «اليمـن» فهم بعد أن شاركـوا، وإن متأخـرين، في الأعمال العسكـرية ضـد الفرس في «العـراق»، نزلـوا المدينة الحديثة التمصير، شأن غيرهم من المقاتلين النـازلين. ولأمر ما آثروا «الكوفة» على «البصرة» (الأنساب للسمعاني، مادة: همدان) ومن الملاحظات المثيرة للانتباه، أن «الكوفة» لم يكن فيهـا أحد من بني ضبّة أصحاب الجمـل. وفي المقابل، لم يكن في «البصرة» أحد من بني همدان (جمهرة أنسـاب العرب/ ٣٠٢). وربما كانت هذه الحقيقة من الأسبـاب الكبيرة، التي دعت الإمام إلى اتخاذ «الكوفة» قـاعدة لحكمه، بعد وقعـة الجمل مباشرة. ومما يتصل بهذه القسمة القبليّـة السياسية، أنـه «لم يكن بصفين منهم ـ أي من بني همدان ـ أحد مع معـاوية وأهل الشام» (مروج الذهب: ٣/ ٢٨٤)، على الرغم من أنهم كانوا موجودين هناك كما سنعرف.

(٢)

والآن.........

ماذا عنهم في موطنهم الجديد، أعني «الكوفة»؟

التسـاؤل يتعلّق، أولاً، بحجـم وجودهـم في منزلهم الجديـد ذاك. وهو تسـاؤل ستبدو علاقته بما نعالجه في هذا البحث فيما يلي.

من الـواضح أنه ليس من المتوقع أن نحصـل على إحصاء دقيق أو شبـه دقيق، فنحن نعـرف جيداً مناهج المصـادر التاريخية التي نتعـامل معها، وكم هـي قاصرة

وبليدة في هـذا الشأن. ولكننـا نعلم أنـه عند تمصير «الكـوفة» فـازت همدان بسُبع المدينة الجديدة، (أنظر مخططاً لها، تبدو فيـه رقعة همدان، في: خطط الكوفة/ ٢). وإذا أخذنا في الاعتبار التقديرات التي تقـول، إن سكان المدينة عند استقرار أمرها، بلغ تعدادهم زهاء الثلاثمائة ألف إنسان (خطط الكوفة/ ١٥ وفتوح البلدان/ ٣٥٠) وإذا افترضنا العدالة في تـوزيع رقعة الأرض الاجمالية، بحيث تتكافـأ مع تعداد أفراد القبيلة المخصصة لها، وهـو فرض لا معدى عنه، ما دام ينسجم مـع منطق الأمور، ولا يوجـد دليل على عكسه ــ إذا صح ذلك، فـإننا نصـل بسهولة إلى أن عـدد بني همدان، الذين نزلوا «الكوفة»، كان في حدود الأربعين إلى خمسين ألفاً.

لكن اليعقـوبي، وهو ذلـك البلداني والمؤرخ الـذي لا يجوز تجاهل قـوله في هـذا الشأن، يقول في معرض حديثه عن توزيع القبائل عند بدء تمصير المدينة: «وتفرّقت همدان بالكـوفة» (البلـدان/ ٧٠)، والجمع بين الخبرين سهـل. فهذا يتحـدث عن توزيع القبـائل العفوي والعشوائي عندما شرعـت تنزلها، أما ذاك فإنـه يتحدث عن التشكيـلات التي تلـت، وتـولّـت توجيههـا والتخطيـط لها السلطـة المركزيـة مـن «المدينة». بالنسبة إلى مـا نبحث عنه، فإن نص اليعقوبي لا يقـل دلالة على الحجم المتميّـز، الذي كـان لهمدان، بين القبـائل النازلـة. ذلك أنها، وهـي التي وصلـت متأخرة فيما يبدو، لم تجد مكاناً يتسع لها جميعها، فتفرّقت في أماكن متعددة.

هذا، ولقد استقرأنا من ترجـم لهم ابن سعد في الجزء السادس من (الطبقات)، وهو مخصّـص لـ «تسميـة مَن نـزل الكوفـة من أصحـاب رسول الله. ومَـن كان بها بعدهم مـن التابعين وغيرهم من أهل الفقه والعلـم» (الطبقات: ٦/ ٥). وبنتيجة الاستقراء أحصينـا اثنين وخمسين رجلاً مـن بني همدان في الطبقـات الثلاث الأول. أضفنـا إليهم خمسـة رجال فـات ذكـرهم ابـن سعـد، وذكرهـم الشيخ الطـوسي في (الرجال). فصار الحاصل سبعة وخمسين رجـلاً. ولا مراء في أن هذا العدد الجمّ من النخبة، هم خـلاصة لعدد أكبر بكثير من الرجـال. وهؤلاء بدورهم يمثلـون قطاعاً نسبياً من مجموع الناس. من الواضح أن أي رقم نضعه، على سبيل التخمين، لعدد الهمدانيين في «الكوفة»، استناداً إلى هذا الاستقراء، سيكـون موسوماً بالارتجال. فإذا كان مـن المقبول تقديـر نسبة محسوبـة لعدد الرجـال البالغين، بالقيـاس إلى النساء والأطفال. فإن مثل هذا التقدير النسبي متعذّر، حينما يكون الموضوع إنتاج النخبة.

ومع ذلك فإن ذلـك العدد، يترك في النفس انطباعاً، بأن الجماعـة التي أنجبته تمثّل حالة سكانية بارزة. إن لم نقل أنها الأبرز بين أبناء القبائل الأخرى. خصوصاً وأننا لا نجد مـا يدانيـه عند القبـائل الأخرى، التي نـزلت «الكـوفة». وبـالأخص الكبرى منها: كندة، مذحج، أسد، تميم... الخ.

أخيراً، إن هذا الاستنتاج الذي وصلنا إليه مـن طريقين مختلفين، يؤيده نص يرد عرضاً لدى ابن مزاحم في (وقعة صفين/ ٣١١) يصـف بني أسد بأنهم «حي الكوفة بعد همدان»، وهذا نص يقول مباشرة أنهم، أي همدان، كـانوا أكثر قبائل «الكوفة» عديداً.

مهما يكن، فإن همدان أصابت فترتها الذهبية مع ارتفاع شأن «الكوفة»، التي آل أمرهـا إلى أن تصبح عاصمـة الدولة الإسـلامية في السنة ٣٦هـ/ ٦٥٦م، اي بعد وقعـة الجمل مبـاشرة. بعـد ان كـانت مجرد تجمـع للمقـاتلين، أملـت استحداثـه ضرورات تعبوية، لم يعد لها كبير شأن، بعد ان هبطت حركة الفتوح عن الذروة التي وصلت اليها، خـلال العقد التالي لوفـاة رسول الله صلوات الله عليه وآلـه. في تلك الفترة القصيرة، العامرة بـالأحداث الجسام، صارت همدان صاحبـة الدور المنيف، الذي لا يُدانيه دور اي قبيلة اخرى في معسكـر «العراق». في السلم كان منها، اي من همدان، خواص أصحاب الامام ورجـال إدارته وشرطته. وفي الحرب، خصوصاً في وقعة «صفين»، كـانوا عماد قواته المقـاتلة. التي عندمـا انفرط عقد نظامهـا، إثر داهية التحكيم، فخرج منها المحكّمة، ومال قسم ضمناً الى معاوية، ظلت همدان على صلابتها وإخلاصها.

في هذه الفترة اكتسبت همدان الصورة التي دخلت بها التاريخ وأذهان الناس معاً بجدارة، بوصفها قبيلـة شيعية خالصة. واننا نعتقد ان هذا هو مـا صنع تاريخها في الفترة التالية.

***

همدان، القبيلة المفقودة

(١)

كـانت خـدعة التحكيـم بـداية الانهيـار الكبير للمشروع السياسي، الـذي حمل لـواءه، بعد رسـول الله، صلوات الله عليـه وآلـه، الامام علي عليـه السلام. ذلـك الانهيار الذي بلغ ذروته بـوفاة الامام الحسن عليه السلام. بوصفه آخـر ممثّل من بيته لمشروع سياسي ايجابي. او، فلنقل، هكذا بدا الأمر لأهل «الكوفة» على الأقل. ينقل الطبري عمّن روى عنـه: «ادركت الناس وهم يقـولون، ان اول ذلّ دخل الكـوفة، موت الحسن بن علي وقتل حجر بـن عدي ودعوة زياد» (٤ / ٢٠٨). ولنفهم الذل هنا بمعنـى اليأس. وهي عبـارة، على اختصارها، تقـدم تقريـراً وافياً بانطبـاعات الناس عـن هذه المحطات السياسيـة، او ذات المغزى السياسي. وتعبّر بـوضوح لا لبْس فيه عن فهمهم وتقويمهم لمسار الأمور. قائلة انها كانت غاية الاذلال والإحباط واليأس للمدينة المهزومة.

اذا صحّ ذلك، وهو صحيح دون ريب، فلا شك ان همدان كانت لديها اسباب كثيرة وكافية، لكـي ترى نفسها الموضوع الاول والاساسي لأعمال معاويـة الانتقامية، الرامية الى تبـديل وجه المدينة، التي قـاومته وتصدّت لمراميه، كما لم تفعـل اي مدينة اخـرى، وذلـك بحكـم السُمعـة المدوّيـة التـي اكتسبتهـا، اي همدان، بجـدارة، وبحكم مواقفها المشهودة.

لسنـا ندري مـا حـدث بالضبـط لهمـدان «الكـوفة»، بعـد الهزيمـة السياسيـة الكاسحة، ولكننا نفهم جيداً ان ارض «الكـوفة» لم تعد المكان الملائم لها. وعلى كل حال، فان جذورهـا لم تكن قد ضربت عميقاً في التربة الكوفيـة، وهي التي لم تنزلها

الا منذ ما يقل عن الثلاثة عقود من السنين. ولكننا نلاحظ انها لم تعد تُذكر في المواقف، دون ان نعرف اين ذهبت. وكأن قبيلة كبيرة ضاعت بأكملها، هكذا وبكل بساطة.

المستقرىء لتاريخ «الكوفة» بعد الامام علي عليه السلام، ان كان يبحث عما بحثنا عنه، سيلاحظ ان آخر مشاركة لبني همدان في مجرى الأحداث، هي اثناء الفترة القصيرة، التي كافح فيها الامام الحسن، عليه السلام، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من طوفان الهزيمة. ثم انطفأوا من التاريخ.

لم يشتركوا في يوم «كربلاء» سنة ٦١ هـ/ ٦٨٠م الا أفراداً في فريق السلطة، وأقل منهم في أصحاب الامام الحسين عليه السلام، وهذا أمر قد لاحظه الطبري ضمناً، وهو يحصي القبائل التي اشتركت في المذبحة، والحصاد الذي خرجت به كلّ منها. قال: «ولما قُتل الحسين عليه السلام، جيء برؤوس مَن قُتل معه، من أهل بيته وشيعته وأنصاره، الى عبيد الله بن زياد، فجاءت كندة بثلاثة عشر رأساً، وصاحبهم قيس بن الأشعث، وجاءت هوازن بعشرين رأساً، وصاحبهم شمر بن ذي الجوشن، وجاءت تميم بسبعة عشر رأساً، وجاء بنو أسد بستة رؤوس، وجاءت مذحج بسبعة رؤوس، وجاء سائر الجيش بسبعة رؤوس» (٤ / ٣٥٨). وهو نص هام جداً بالنسبة لبحثنا. فاذا كانت همدان سنة احدى وستين هجرية في «الكوفة»، بعديدها السابق نفسه او ما يقاربه، وقد كنا وضعنا له تقديراً شبه دقيق فيما سلف، فانها يجب ان تظهر ضمن أحد الفريقين، مثلما كان من مذحج وكندة، اللتين عُرفتا ايضاً، في الفترة السابقة، بولائهما للامام علي عليه السلام، وشاركتا مشاركة فعّالة في «الجمل» و«صفين»، وبدرجة أقل في الاعمال السياسية والعسكرية لابنه الامام الحسن، ثم مالتا مع الريح حيث مالت. وما خفي علينا امرهما في الحالين. اما ان لا تظهر، اعني همدان، الا بذلك الحجم الضئيل جداً، في مناسبة انفرزت فيها الناس من حولها بحدّة ما بعدها حدّة، فان هذا امر علينا ان نبحث له عن مغزى.

حركة التوابين، التي تزامنت مع صعود ابن الزبير، وضعف الحكم الاموي ضعفاً قارب حد الانهيار الشامل، نجحت في ان تجعل من «الكوفة» مركزاً لعمل سياسي علني واسع معادٍ للامويين، وجمعت تحت لوائها كل الذين آمنوا بنهجها وهدفها. وجرى الإعداد والتعبئة لها في «الكوفة» نفسها، علناً على مدى خمس سنوات، ومع

ذلك فانّنا لا نعثر في أسماء قادتها ورجالها على اي ذكر لهمدان، وقد لاحظ ذلك الدكتور ابراهيم بيضون في (التوابون / ٩٩).

حركة المختار الثقفي، التي ثنّت على التوابين، ورفعت شعار الثأر ممن قتل الامام الحسين عليه السلام، وأهل بيته وانصاره، ممن باشر قتلهم، وغالبهم من أهل «الكوفة»، واشتغلت سياسياً على هذا الشعار دون سواه، ولقيت نجاحاً جماهيرياً هائلاً، مما يدل على عمق الجرح الذي تركه يوم «كربلاء» في ضمير أهل «الكوفة». وكانت حريّة ان تكون فرصة ذهبية لهمدان كي تُظهر نفسها، ان كانت قد اجترحت اعجوبة باختيارها الدعة في كل ما مضى، او بالالتزام بسياسة الانتظار حتى تمرّ العاصفة. هنا ايضاً لا نعثر على اي دور لهمدان، لا بين الثائرين المنتقمين، ولا بين من ثأروا منهم.

ثورة ابن الاشعث، جمعت كل الغاضبين على الحكم الأموي في «العراق»، خصوصاً على المظالم الفظيعة التي ارتكبها الحجاج بن يوسف الثقفي، من مختلف الاتجاهات والقبائل. قادها رجل مُعرق في الألاعيب السياسية القذرة، هو عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث، رئيس قبيلة كندة اليمانية. وكانت حريّة هي الاخرى، ان تكون مناسبة لظهور همدان اينما كانت، الا ان تكون في صف الحجّاج، وذلك أمر غير معقول، لان سياسة هذا الرجل اعتمدت اخضاع اهل «العراق»، الذين دأبوا على الثورة على سادته. ولم يطمئن اليهم، ولم يمنحهم يوماً ثقته. وعلى كل حال، فان أمراً كهذا، ان كان قد حدث، فقد كان يجب ان يُذكر.

(٢)

تلك أحداث اربعة، من أخطر ما يمكن ان يكون، تتابعت متسارعة على مدى ثلاث وعشرين سنة (٦١ ــ ٨٣ هـ/ ٦٨٠ ـ ٧٠٤م) كلها كانت «الكوفة»، منزل همدان من بعد «اليمن»، ميدانها. وهي اي تلك الاحداث، تنوّعت في المادة والهويّة والشعار، بحيث ساهمت فيها كافة التيّارات والاتجاهات السياسية، الفاعلة في اواسط «العراق» يومذاك، عدا الخوارج، الأمر الجامع بينها، بالنسبة لما نلحظه الآن، انه لم يكن لهمدان فيها دور ولا ذكر. في حين تجد قبائل أخرى، أقل مما كانت عليه همدان قبل هذين العقدين شأناً وعديداً، تدلي بدلوها فيما يجري، يذكره

المؤرخون، ويضعونه موضعه من المضطرب السياسي الفائر. وهذه ملاحظة لا نجد لها الا تفسيراً واحداً، هو ان همدان لم تعد هناك، او، على الاقل، لم يبق منها مَن يؤهلها لدور يُذكر.

بعد هذا التاريخ، اي في الفترة التي استتبّ فيها الحكم للبيت المرواني، لا يُذكر المنسوبون الى همدان في «العراق»، الا اسماء تلمع متناثرة، في كتب الرجال والطبقات. لكن هؤلاء، فيما يبدو، بعيدون جداً عن خطة أسلافهم، الى درجة انك لا تكاد تجد أحداً منهم في كتب الرجال الشيعية، مثل النجاشي والكشّي وابن ابي داوود ومنتجب الدين والحلي والطوسي، مما يمكن ان نستنتج منه، ان هؤلاء صاروا ممثلين لأقلية مستضعفة، اختارت لأمر ما البقاء في «العراق»، بعد ان فقدت سندها الاجتماعي الذي كانته القبيلة القوية. وكما يحدث غالباً في مثل هذه الحال، اندمجت هذه الأقلية المغلوبة على أمرها في صف الأكثرية ـ السلطة، اندماجاً كان من أبرز عناوينه تبديل مذهبها. وذلك أمر مفهوم جداً، في مجتمع كان المذهب فيه دائماً الوجه الأكثر بروزاً في الهوية السياسية.

اذا نظرنا الى الموضوع في ضوء قاعدة الاستمرار في التاريخ والبحث التاريخي، نلاحظ ان لقب «الهمداني» نادر جداً، بل معدوم، في التراثيات العراقية. ومن المعلوم ان نسبة المترجم لهم العرب الى قبائلهم كانت، حتى القرن الثالث للهجرة / العاشر للميلاد، على الأقل، جزءاً اساسياً من الاسم. كما نلاحظ ان النسبة نفسها معدومة تماماً في الانساب المعروفة هناك اليوم. والمجتمع العراقي ظل الى وقت قريب جداً مقسوماً الى عشائر، والعشيرة، كما القبيلة، هي حالة تاريخية تأسست في الماضي، بحيث يصلح حاضرها ان يكون مرآة لماضيها. وهذه الملاحظة بالذات لا تتناسب اطلاقاً مع عديد همدان ايام مجد «الكوفة» ومجد همدان معاً، وذلك بالنظر الى التكاثر السكاني، الذي يتصاعد عادة بوتيرة ثابتة، الا ان تحدث جائحة او نزوح كثيف.

ولقد تذكرت، وانا أتأمل في هذه الملاحظات، أنا الذي أمضيت من عمري أحدى عشرة سنة في منطقة «الكوفة»، ان بني أسد يملأون الفجاج على مدى أميال في ريفها، ولكنك لا تجد هناك أحداً اطلاقاً ينتسب الى همدان. ولنتذكر هنا ان بني أسد كانوا يأتون بالدرجة الثانية من حيث العدد بعد همدان، كما سلف منا القول قبل قليل.

(٣)

هـذه الملاحظات المترابطـة في معطاهـا التاريخي والـزماني، وقـد كان يمكـن ان يُضاف اليهـا أمثالها، تسمح للمتأمـل ان يستنتج بسهولـة ويُسر، ان همدان بعد ان نزلت «الكوفة»، على اثر تمصيرها، في السنـة ١٧ هـ/ ٦٣٨م، اخذت تهجرها بعد ان اتضحت امارات الإنكفـاء للمشروع السياسي الذي وهبت نفسهـا لنصرته. وفي هذا السبيل قدمت آلاف الشهداء. وذلك، فيما يبدو، خشية انتقام المنتصرين، بل يمكن القول، انه اذا كـانت التفاصيل المتعلقة بالهجرة هي محل ظـن وترجيح، فان الهجرة بحـد ذاتها أمر يكاد يكـون محل قطع ويقين، لكل مـا فصّلنا القول فيـه قبل قليل.

وعلى سبيـل التنظير، ولكي يكـون القـارىء أكثر أنسـاً بالفكـرة، نـذكر هجـرة الأشعريين، وهم بطن من مذحج، التي خرجت من «الكوفة» ايضا، على أثر فشل ثورة ابن الأشعث في السنة ٨٣ هـ/ ٧٠٢م، وأدت الى تمصير او إعادة إعمار مدينة «قـم» الشهيرة (معجم البلـدان: ٣٩٧ ـ ٩٨). التي مـا لبثـت ان أصبحت منـذ اواسط القرن الثالث الهجري/ التاسـع الميلادي، اول مركز علمي للشيعة، على يد حملة لوائهـا من المحدثين والفقهاء الأشعـريين. وما من شك ان خبر هـذه الهجرة لم يكن ليصـل الينا، لـولا ارتباطهـا بذينك الحدثين البـالغي الأهميـة، أعني ثـورة بن الأشعث وتمصير «قم»، وخصوصاً الثاني منهما.

ويحدثنا الفارقي، احمد بـن يوسف بن الأزرق، في كتابه (تـاريخ الفارقي/ ٤١) انه في السنة ٥٤٩ هـ/ ١١٥٤م عثـر صدفة على قرية عربيـة في «الكرج» (جمهورية جورجيا السوفياتية اليوم). وعندما أبدى استغـرابه الشديد لوجود جالية عربية بهذا الحجم في تلك البقعة القصيّـة، أخبره بعض أهلها انه من أهل «الكـوفة»، من بني أمية (كذا!) وكنـدة ومن قبائل أخرى، ممن هـرب من وجه المختار، الـذي رفع راية الانتقام من قتلة الامـام الحسين عليه السلام، وانهم ما زالوا، بعد القـرون التي مرت عليهم في تلك الديار، متمسكين بلغتهم ودينهم.

سقنا هذا المثال، لكـي يرى القارىء من خلاله، المدى الـذي يمكن ان تذهب اليه الهجرة بالناس، ويـذهب الناس اليه بالهجرة، حينما يكونون مهـدّدين بأمنهم. وكذلك قدرة المساحة الاسلامية الشـاسعة يومذاك على ابتلاع كتلة بشرية ضخمة،

خصوصاً اذا كان من قصد اولئك المهاجرين ان ينأوا بأنفسهم عن الأنظار. ولولا ان الفارقي التقى بأهل تلك القرية صدفة، لضاع ذكرهم الى الأبد على الأرجح. وما يزيد الأمر غرابة، ان احدى الصحف اللبنانية، نقلت عن وكالة تاس السوفياتية خبر وجود قرية عربية، بلغتها وثقافتها وتقاليد العيش فيها، في الجمهورية السوفياتية نفسها، وان المستعربين السوفيات حائرون بسر وجودها في تلك المنطقة (صحيفة السفير، العدد/ ٥٦٢٢). فلعل تلك القرية هي نفسها التي حدّثنا عنها الفارقي، ولعل اهلها ما زالوا متمسكين حتى اليوم بدينهم ولغتهم، كما كانوا يوم رآهم الفارقي، اي قبل ثمانية قرون ونيف.

مهما يكن فانني أخال ان القارىء يطلب الآن الجواب على سؤال من فروع ثلاثة:

اين راحت همدان، ولماذا ومتى؟

***

ايـن راحـت هـمـدان، ولـمـاذا، و مـتـى؟

(١)

اما السؤال: **اين راحت همدان؟** فالجزء الأكبر والاكثر أهميـة من الجواب عليه، سيجده القارىء مبثوثاً في ثنايا ما يأتي من فصول الكتاب وأقسامه. فهو يكاد يكون موضـوعه الاسـاسي، لما هناك من عـلاقة سببيـة بين هجرة بنـي همدان، او القسم الأكبر منهم، الى «بـلاد الشام»، وبين مشكلة الكتـاب، أعني سر انتشـار التشيع فيها.

ولكننا رصدنـا همداناً أيضاً في «مصر»، متفرقـة في اكثر من بقعة منهـا، (القبائل العربيـة في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجـرة / ١٣٨ وما بعدها). وكـذلك في «الانـدلس»، فعـن ابن حـزم الانـدلسي «ان دار همدان بالانـدلس البيرة» (جمهـرة أنساب العرب / ٣٩٧) وهـي عبارة يُفهم منها، انه كان لهذه القبيلـة وجود قوي في هذه المدينة الاندلسية في عصر ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ/ ٩٩٤ ـ ١٠٦٣م). كما يترجم ابـن حجر لفقيه همداني عـاش في «الاندلـس»، هو احمد بن سعيـد الهمداني الاندلسي (ت: ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م) (لسان الميزان: ١ / ١٧٦).

والظاهـر ان انتشار بنـي همدان في «مصر» و«الاندلـس» على علاقـة بقصة كبيرة ومثيرة، نقرأ نُتفاً منها في سيرة التابعي حنش بن عبد الله الهمداني، الذي وُصف بانه «تابعي كبير ثقـة». ورُوي من سيرته انه «كـان مع علي بالكوفـة . . . قدم مصر بعد مقتل علي . . . غزا المغرب والانـدلس . . . وكان في مَن ثار مع ابـن الزبير على عبد الملك، فـأُتي به عبد الملـك في وثاقه فعفـا عنه . . . مـات بإفريقيـة، ووُلده بمصر» (معجم البلدان: ٣/ ٤٣٠، مادة «صنعاء»).

وهـذه ملابسـات، كما قلت في وصفهـا، تخبىء تحتهـا ولا شك، قصـة كبيرة، تنطبق عليها مواصفات سلوك جماعة يائسة أشبه بالمتشرّدة، تُلقي بنفسها في غمرات الموت اينما أُتيح لها. من «الاندلس» الى «الشام»، مروراً بشمال «افريقية». ولا ريب ان حنشاً هـذا لم يكن في كـل تلك الغمرات وحـده، بل كان يقـود جماعة مـن بني قومه، منتقلاً بهم من مكان الى مكان مـن سوح القتال، يبتغي بهذه الوسيلة العنيفة ان يشق لـه ولهم طريقاً جديـداً في الحياة، بعد ان هاجـر وهاجرت من «الكـوفة»، فقدت مـاضيها وحـاضرها، ولم يبـدُ لها بعد مستقبـل واضح تستقـر وترتـاح اليه. فمضت فيما ذكـرناه مـن اعمال، فيها مـن الانتحار شيء، وفيهـا من التنفيس عن مكبوتها شيء. ويبدو انها رأت في انتفاضة ابن الزبير على الامويين، وما حققه لحين من امارات النجـاح، فرصتها للانتقـام من البيت الذي كـان السبب في مصيبتها. وفي الوقت نفسه تسلـك في سلطة جديدة صاعدة. ولكن ابن الـزبير انتهى النهاية المعروفـة، وأسر حنش، فعفـا عنه عبـد الملك مراعـاة لجانب قبيلتـه القويـة. وهو موقف ليـس غريباً على عبد الملك بـالذات تجاه الهمدانيين المتكاثـرين في «الشام»، بل ستجد له شبيها، اعني يسلك في نفس سياسة المراعاة تلك، فيما سيأتي.

والظاهر ان قسماً من جماعة حنش استقر اخيراً في «الاندلس»، وآخر في «مصر»، حيث ذابت في كلا القطرين وانتهى امرها.

(٢)

اما السؤال بـ : لماذا؟

فاذا كـان المُراد به أصل الهجرة، فـاننا قد وفّينـاه حقه قبل قليل، ولكـن الأجدر بالقصد منـه: لماذا الى «الشام» بالذات؟ وليس الى غيرها مـن أرض الله الواسعة.. خصوصاً وان الأمر يبدو غريباً للمتأمل فيه عند الوهلة الاولى. فاذا كانت همدان قد غادرت وطنها الجديـد، اعني «الكوفة»، هربـاً من بطش معاويـة وانتقامه، فلماذا تلجأ الى أحضانه، و«الشام» كانت أرض ملكه، التي لا يشاركه في سلطانها أحد؟!

هكذا، بالفعـل، تبدو هجرة همدان الى «الشام» بالتصور السـاذج، الذي ينظر الى القضية كـاختيار حر، ولا يـأخذ في الاعتبار احابيـل السياسة، خصـوصاً حين

يخطط لها رجل مثل معاوية

وعلى كل حال، فليس من شأننا ان نبرّر لهمدان ما فعلت، او ان نُخضع الواقع لمقاييسنا، ولكننا نذكر فيما يلي الاسباب ذات العلاقة، فيما يبدو لنا، بالسبيل الذي اختارته، متدرّجة من الأضعف الى الأقوى.

فمن المعلوم ان الطريق الى «الشام» كانت مسلوكة لليمانيين قبل الاسلام بقرون، وبالتأكيد منذ حادثة سيل العرم الشهيرة، التي دمرت البنية الانتاجية التحتيّة التي كانت قوام حياتهم في تلك الديار، مما اضطرهم الى النزوح نزوحاً كثيفاً، وكان لـ «الشام» نصيبها من النازحين. وقد ذكرنا آنفاً القبائل اليمانية التي كانت تنزله قبل الاسلام.

ثم انه كان لهمدان نصيباً من «الشام» بعد الفتح الاسلامي له. حقاً اننا لا نعثر في (فتوح البلدان) على دور يذكر لهمدان في حركة الفتوح. وقد أشرنا من قبل، الى ان القسم الأكبر منها آثر «العراق»، فنزل «الكوفة»، حيث اصبح الثقل الأكبر عددياً بين القبائل التي نزلتها. ولكننا نعلم انه في السنة ١٣ هـ/ ٦٣٤م، ابان ذروة حركة الفتوح في «الشام»، قدم أوائل مستنفري «اليمن» الى «الحجاز»، فوجههم ابو بكر الى «الشام» لإسناد القوة الاسلامية، وكان اولئك المستنفرون همدانيين، منهم، وربما على رأسهم، حُمْرة بن مالك الهمداني، الذي عيّنه معاوية فيما بعد اميراً على «همدان الاردن» (تهذيب ابن عساكر: ٤ / ٤٤٦) وهي سياسة معروفة لمعاوية، الذي كان من دأبه تعيين امراء محليين من قِبله على كل تجمع قَبَلي في المناطق التابعة له. وهذا دليل واضح على وجود همداني معتدّ به في «جند الاردن» في تاريخ مبكر، اي قبل يوم «صفين» في السنة ٣٧ هـ/ ٦٥٧م، اذ ليس من المعقول ان يعيّن معاوية أميراً دون مأمورين. وليحتفظ القارىء بهذه المعلومة في ذهنه، فانها ستكون ذات نفع فيما سيأتي.

وعلى ان حُمرة بن مالك شهد «صفين» في جانب معاوية، وعلى ان همدان كانت موجودة بأعداد لا يمكننا تقديرها، ولكنها كانت وافرة على الأرجح، في منطقة حكمه، فاننا لا نجد أحداً منهم معه في «صفين». نعرف ذلك من توزيع القوات في المعسكرين، كما يورده ابن مزاحم الكلبي في (صفين / ٢٢٦ وما بعدها) بالتفصيل، وكذلك من مجريات الأحداث أثناء القتال، حيث لا نعثر على ادنى

اشارة لهمـدان في معسكر معاويـة، اللهم الا في حادثـة فريـدة مؤثرة. وقـد سجّل المسعودي ذلك، حيث قال: «ولم يكن بصفين منهم ـ اي من بني همدان ـ أحد مع معاوية واهل الشام» (مروج الذهب: ٣/ ٢٨٤).

هوذا مـوقف لا ينقصـه الوضوح، سيـاسي ولكن خلفيّته عقيـدية. وكـذلك لا تنقصه الشجاعة الأدبيـة بالتأكيد، ينطق بان «همدان الاردن» آثـرت اعتزال القتال، لاسباب تتعلّـق، فيما يبدو، بضميرهـا، وهي التـي لا تستطيع ان تتنكّـر لما لها من وشيجة خاصة، تاريخية وحميمة، بشيخهـا الذي أسلمت على يده وتفقهت عليه في الدين الامام عليه السلام. اما حُمْرَة، أميرها المعيّن من معاوية، كما عرفنا، فقد كان له شأن آخر. اذ كان مضطراً اضطراراً الى التعبير عن ولائه المطلق، وان وحده، لولي نعمته. والظاهر ان هذه النقطة بالذات، اعني إبراز بني همدان في معسكره، كانت تصادف هوى خـاصاً لدى معاويـة، الذي كان من مكـره ودهائه ان حرص دائماً، وفي كل فرصة تسنح، على تقديم همدانييـه في مقابل همدانيي «العراق»، فكان حُمرة نفسـه أحد شهـوده في التحكيم (تهذيـب ابن عسـاكر: ٤ / ٤٤٠). ثـم كان هـو وسُبيع بن يزيـد الهمداني من شهوده في عقد الصلح مع الامـام الحسن عليه السلام (صفين / ٥٠٧) وكأنـه بذلك كـان يتلذّذ بممارسة فعـل اقتران بالقبيلة التـي أنكته وأوجعته، كما لم تفعل اي قبيلة أخرى. او كأنه كان، خصوصاً في معاهدة الصلح، يوجه خطاباً ضمنياً، عبر ممثليه الهمدانيين، الى قبيلتهما، يقول فيه، هوذا نموذج لما أمنحه لمن ينقلـب الى صفي. وهذا هو المبرّر الـوحيد الذي يبدو لنـا لتمثيل همدان بشخصين معاً في تلك المناسبة ذات الاهمية التاريخية الاستثنائية اذ لا ريب ان عديد همدان، الذي لم يقاتل معه في «صفين»، لم يكن يبرر ذلك اطلاقاً.

وليس من العسير ان نتصور وقع ذلـك التدبير الماكر على جموع همدان المتوجّفة، في تلك اللحظة الـرهيبة، وهي تقف على حـافة الهزيمة، بل في لحظـة إعلانها، لا ترى أمامهـا سوى الرهبة مـن الانتقام. ومعلوم ان معاويـة كان من أبرع مَـن وضع الناس بين خيارين، أقلهما مرارة بالنسبة إليهم، أحلاهما طعماً في فمه.

نحسّ انه كـان لذلك التدبير الماكر ومثلـه علاقة سببيّة بما سنرصـده بعد قليل، من كثافة غير عادية لبني همدان في مختلف أنحاء «الشام». وربما كانت هناك حوافز أخرى اصطُنعت اصطنـاعاً، ساهمت في دفع همدان «الكوفة» الى ان تتخـذ طريقها

الى «الشام» دون غيرها . على انه من غير المتوقع العثور على نصوص تعزّز تصوّراً ما لما حصل بالضبط . فأمور كهذه تُحاك ، مثلما الدسائس ، وراء الستار ، وربما عبر العلاقة الشخصيّة او النَّسَبيّة بين همدان «الاردن» وهمدان «العراق» متوسّلة بوسيلة القرابة وما تُمليه ، من غَيرة وشفقة وعطف . والحقيقة ان هذا التصور العام لم ينقدح في الذهن ، الا بنتيجة التأمل في بغية معاوية من وراء تعيين رجلين من همدان في عقد الصلح فضلاً عما في خطوة التجاء همدانيي «الكوفة» الى «الشام» ، قاعدة عدوهم ، من غرابة ومفارقة ، مما ألزمنا البحث عن عامل أضافي الى حافز الخوف ، بحيث اتجه ذلك الاتجاه . ولنتذكر دائماً انه من السهل جداً الإملاء على المهزومين ، بل ان الغاية السياسية للحرب ، ليست الا حرمان المهزوم من حقه الطبيعي في اتخاذ القرار السياسي الأنسب له ، ووضعه في يد المنتصر.

اذا صحّ ذلك او ما يشبهه ، فانه امر مفهوم جداً ، ومنسجم مع طبيعة الامور. ذلك انه يقدّم لمعاوية ، الذي وصل الى الخلافة ، بعد سنوات الصراع في سبيل نيلها ، وبات عليه ان يفكّر في التمتع بها في جو هادىء ، ـ أفضل حلّ سياسي آني لمعضلة همدان ، سيطويها ثم يُعيد نشرها من جديد ، حيث ستكون مكثورة عدديا ، مغلوبة سياسياً وثقافياً ، أشبه باللاجئين الذين لا يطمعون بأكثر من مكان آمن ، مقطوعة عن تاريخها وكل مرابعه . تاريخها في «اليمن» وتاريخها الأحدث في «الكوفة» مع كل ما يعنيه لها هذا التاريخ . واذ ذاك فلن يكون عليه أن يخشى أمرها إطلاقاً ، لأنها ستكون في موقع المستضعف بكل المقاييس ، اي بالمقياس العددي والسياسي والثقافي . خصوصاً اذا نُشرت في جماعات صغيرة ، حيث ستذوب شخصيتها شيئاً فشيئاً ، مثل قطعة زبد تحت حر شمس حامية . وهذا تدبير سهل وتفصيلي ، ليس من العسير فرضه بأكثر من وسيلة .

مهما يكن من أمر هذه التصورات ، فانها تبقى بالنسبة الينا مجرد تصورات ، لا يعني ذكرها اننا نأخذ بها كحقيقة تاريخية مثبتة ، طبقاً لمناهج معترف بها . او اننا نطلب من القارىء ان يأخذ بها ، ففرق كبير بين اثبات الحدث في ذاته ، وهو هنا انتشار همدان في «الشام» ، وبين القول في حدوثه بطريقة ولأسباب محدّدة . ولكننا نراها مع ذلك تفسيراً مقبولاً ، منسجماً مع مفرداته وجزئياته ، ومع الظروف السياسية العامة ، ومع نوازع الناس الذين ساهموا فيه ، او يمكن ان يكونوا قد ساهموا فيه .

(٣)

واما السؤال بـ : متى؟

فاننا نرجّح ان هجرة همدان من «الكوفـة» قد بدأت بعد ما يُعرف بعام الجماعة، اي السنة ٤١ هـ/ ٦٦١م، وخروج الامـام الحسن عليـه السلام مـن «الكوفـة»، وقدوم معـاوية اليها، واستتبـاب الامر لـه في «العراق»، حيث أعلـن من على منبر جامع «الكـوفة» : «ألا وإن كل شيء اعطيته للحسن بن علي تحت قـدميّ هاتين لا أفي به». ومن المعلوم ان البند الخامس من معاهدة الصلح نصّ على «أمان اصحاب علي حيـث كـانوا، وان لا يُنـال أحـد مـن شيعة عليّ بمكـروه، وان أصحـاب علي وشيعته آمنون على أنفسهم ونسائهم وأموالهم وأولادهم، وان لا يُتعقب عليهم بشيء ابداً، وان لا يتعـرض لأحد بسوء . . . . ». ومن الجلي ان اعـلان معاوية كان نـذيراً واضحاً بأن ما سيقع سيكون على العكس تمامـاً. والجدير بالذكر ان نصّ هذا الجزء من خطبة معاوية، قد وصل الينا روايـةً عن طريق همداني من اصحاب الامام، هو ابو اسحق السُّبيعي، عمرو بن عبد الله الهمداني، التابعي الذي وُصف بانه «لم يكن في زمانه أعبد منه، ولا أوثق في الحديث» (صلح الحسن / ٢٨٦). وهو أمر لا يخلو من مغـزى، فالناس في النهـاية يحملون همومهـم بالـدرجة الاولى، ولو لم يكـن هذا الكلام بالذات يعني هماً مقلقاً للتابعي ابي اسحق، لما حمله دون مَن سواه.

كما ان همدان عبّرت عن قلقها المقيم، بعد إبـرام الصلح، لما انتهت اليه سنوات القتال والتضحيـات الجسام، وذلك على لسـان أحد قادتها في «الكـوفة». فأجـابه الامام الحسن: «ما أردت بمصالحتي الا ان ادفع عنكم القتل» (الامامة والسياسة / ٢٠٣) والجواب يشي بان الامام كان يُدرك جيداً النوازع التي تحرك صاحبه الهمداني، والمخاوف التي تتجاوب داخل نفسه. وعمل بجـوابه على ان يوحي اليه، ان انكفاءً سياسياً، يمكـن ان يكون مؤقتاً، لهو أفضل بكثير مـن هزيمة عسكريـة، تطلق يد المنتصر في ارواح المنهزمين، ولكـن أنىّ للحجـة البالغـة والمنطق السـديد ان يُعيـدا النظام والتراص الى قطيع مذعور.

ولنتـذكر هنـا مـا قلناه قبـل قليـل، من ان آخـر مشـاركة لبنـي همدان في مجرى الاحداث الكبرى في «الكـوفة»، هـي اثناء الفترة القصيرة، التي كـافح فيهـا الامام الحسن لإنقاذ ما يمكن انقاذه من طوفان الهزيمة، ثم انطفأوا من التاريخ. وان اول

مناسبة كبيرة افتقدناهم فيها هي يوم «كربلاء» في السنة ٦١ هـ/ ٦٨٠م. فهذه فترة زمنيّة محصورة بعشرين سنة، انقلب فيها دور همدان من قوي طاغ الى معدوم، او ما هو بالمعدوم أشبه، وهو مؤشر واضح جداً الى الفترة التي خَرجت فيها من «الكوفة».

(٤)

مهما يكن من أمر هذه التساؤلات، فاننا سنرى همداناً من بعد وقد انتشرت انتشاراً واسعاً وكثيفاً في أنحاء مختلفة من «بلاد الشام». وسنسجّل فيما يلي ما رصدناه من منازلها منزلاً منزلا، مقدمة لنظمه في رؤية متكاملة، تبيّن العلاقة التاريخية بين انتشار همدان وانتشار التشيع في «الشام».

لكن علينا قبلُ ان نسجّل الملاحظات التالية:

ـ الاولى: انه ما من شك عندنا ان «الكوفة» كانت آخر مجمع لبني همدان، منذ ان غادروا موطنهم الاصلي في «اليمن». فلسنا نعرف مكاناً في الارض نُسبت اليه، او نُسب اليها، من بعد، ولو كان لبان، ان لم يكن في الجيل الاول، ففي الاجيال التالية، بعد زوال الاسباب السياسية الموجبة للخفاء، بحكم تبدل الدول في المكان والزمان. وذلك أمر قد لاحظه أكثر من مؤرخ، منهم ابن خلدون في (العبر: ٢ / ٥٢٥) الذي يقتبس عن البيهقي قوله: «وتفرّقوا ـ يعني بني همدان ـ في الاسلام، فلم تبقَ لهم قبيلة وبرية (كذا:) الا باليمن». والتحفظ الوحيد على هذا النص هو في وصفها بالوبرية. فـ «اليمن» بلد حضارة عريق، وليس بلد بداوة، ولكن النص، من الجهة الاخرى، يؤيد ما ذهبنا إليه أعلاه.

ـ الثانية: ثم اننا ما نشك ايضاً، ان تفرق همدان كان، بالنسبة اليها وكذلك بالنسبة الى كل الذين يعنون بالتأريخ لها، قطعاً تاريخياً كاملاً. لقد كان لهمدان تاريخها الخاص يوم كانت في مرابعها الاصلية في «اليمن»، نقرأه في تاريخ هذا البلد العريق. ثم كان لها تاريخ آخر غير خفي في «الكوفة». اما من بعد، حيث تمزّقت كل ممزق، فقد صارت محاصرة بين ماضيها الحافل، وما حملت منه ووعت وثقفت، وبين مؤثرات البيئة او البيئات الجديدة التي نزلتها، خصوصاً حين يكون المنزل ذا لون ثقافي قوي، مستنداً الى وضع سياسي مسيطر. وكانت حظوظها في منازلها تتراوح

بين هذين العاملين، اعني تراثها وذاكرتها الخاصين من جهة، وسطوة الثقافة المحلية في منزلها. وليست همدان في هذا بدعاً بين الامم، التي سارت في الزمان ومضطرباته سيرها، وما نقول هذا فيها على وجه التخصيص والتمييز، ولكننا نودعه ذهن القارىء لعلاقته بما سيأتي.

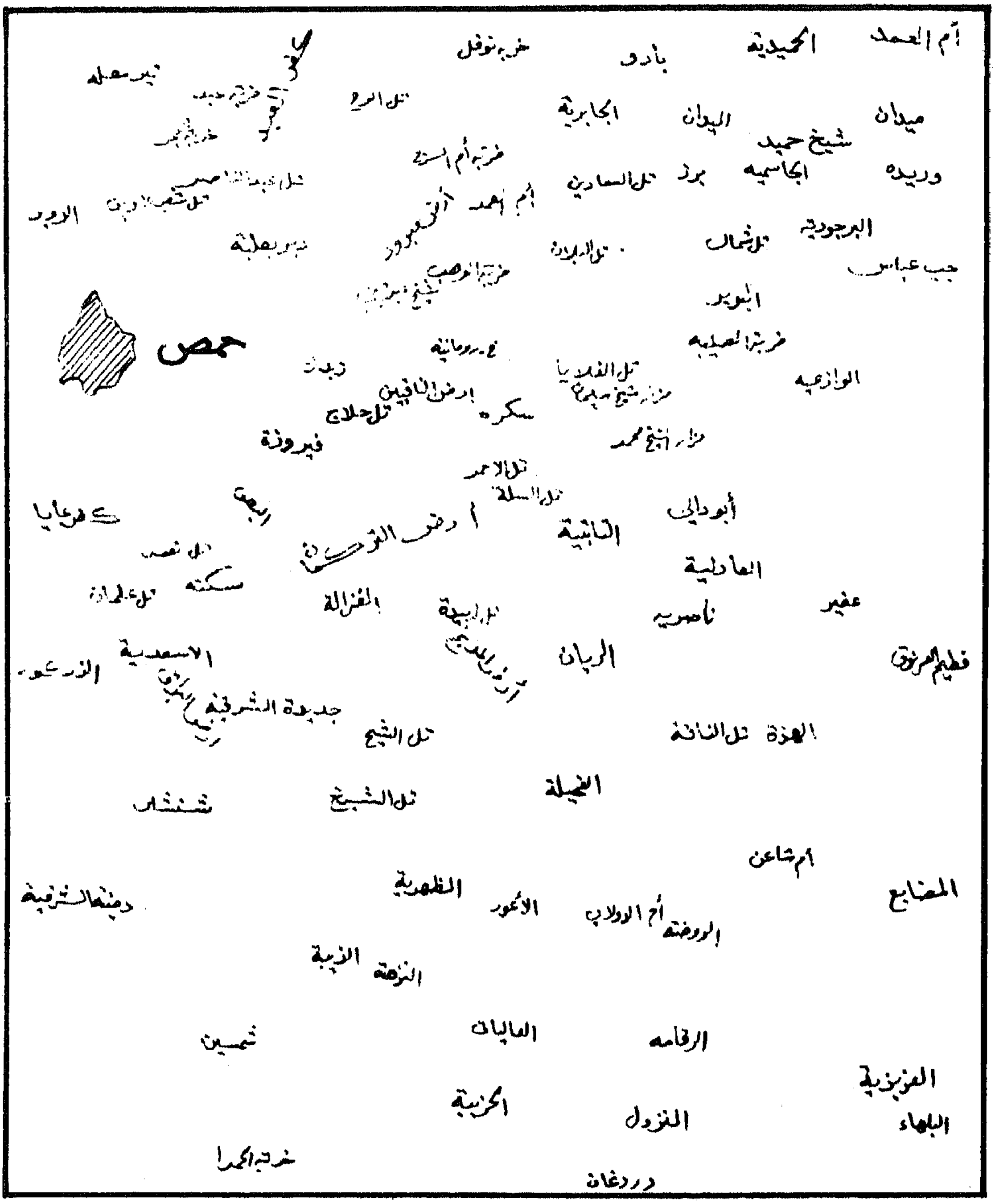
ـ الثالثة: ما نشك ايضاً ان ما نملكه من معلومات أولية عن انتشار همدان، وخصوصاً انتشارها في «الشام» قاصر عن الإحاطة بالحقيقة كاملة. ذلك اننا لا نتعامل مع تسجيلات مباشرة عن الموضوع، يمكن ان تكون مهتمة باستقصاء مفرداته، وانما نتصيّد المعلومات عنه تصيّداً، من حيث وردت عرضا، وفي سياق ليس له أدنى علاقة بما يهمنا منه غالباً. وربما كان الدليل الذي أهّل النص ليندرج في مادة موضوعنا كلمة او بضع كلمات قليلة وردت فيه، وهذه مسألة صياغة، كان يمكن ان تتمّ بأي طريقة اخرى تُبعدها عن مبتغانا، وتجعل النص عقيماً بالنسبة الينا. وفي ظل ظروف دقيقة وحرجة كهذه، فان مدى استفادتنا من النص معلّق على الحظ، او بالاحرى على عدة حظوظ، اما ان تأتي معاً وإما لا تكون ذات جدوى. تبدأ من نقطة تسجيل الخبر من قِبل حامله الاول، الى طريقة كاتبه في صياغته، مروراً بكل ما يخطر بالبال من حوافز وإرادات وأهواء ومخاطر، اجتازها النص وهو يشق طريقه الينا عبر القرون. فضلاً عن حظنا في العثور على النص ذي العلاقة في مادة لا يمكن ان تُخضع لأي فهرسة منهجية. ولطالما رميت ببصري، وانا اعمل، الى آلاف الكتب المحيطة بي، متسائلاً عما تكتمه عني، مما لو وقعت عليه لاضاء السبيل امامي، ولأراحني من عبء الاسئلة التي تعتلج في خاطري. وانا على شبه اليقين، في حالتي هذه، من ان الكثير منها هو بالفعل تحت بصري، ولكن السؤال: اين بالذات؟

هكذا، فيما نرجح، أتت نهاية همدان في «الكوفة»، وهي التي نزلتها قادمة من «اليمن»، لتنضم الى الموجة الاسلامية المتقدمة. ثم اضطرت الى النزوح عنها بعد ان اصطدمت الموجة بجلاميد الشاطىء، فارتدّت متعبة كليلة، تبحث لنفسها عن كهف أمان.

وكان من حظها، وحظنا ايضاً، ان صارت، بسبب من الاعيب السياسة، فيما رجحنا، الى «الشام»، لتبدأ فيه تاريخاً جديداً ما يزال مستمراً حتى اليوم.

الفصل السادس

«حمص»



أم العمد
الحميدية
خربة نوفل
ميدان
شيخ حميد
الجابرية
وريده
الجاسميه
جب عباس
حمص
الوازعيه
فيروزة
أبو دالي
العادلية
ناصريه
الريان
الاسعدية
تل الشيخ
الظهرية
دمينة الشرقية
شمسين
الرقامه
خربة الحمرا

(١)

ان أقدم وجود ثابت لهمدانيين مهاجرين من «الكوفة» في «الشام»، هو ذلك الذي رصدناه في «حمص»، استناداً الى خبر وجدنا أصله في (تاريخ ابي زرعة الدمشقي، الحافظ عبد الرحمن بن عمرو النصري المتوفى سنة ٢٨١ هـ / ٨٩٤م، قال:

«حدثنا سليمان البهراني — سليمان بن عبد الحميد البهراني، ابو أيوب الحمصي - عن ابي جنادة، عن جنادة بن مروان، عن ابيه، قال: قدم عبد الملك حمص، فأمر باسحق بن الاشعث، فضربت عنقه صبراً. فتكلم أهل حمص، فبلغه ذلك، فنادى: الصلاة جامعة. فصعد المنبر، فحمد الله واثنى عليه. ثم قال: ما حديث بلغني عنكم يا أهل الكويفة؟. قال: فقام اليه عبد الرحمن بن ذي الكلاع، فقال: يا أمير المؤمنين لسنا بأهل الكويفة، ولكننا أهل الكوفة، الذين قاتلنا معك مصعب بن الزبير، وانت يومئذ تقول، والله يا أهل حمص لأواسينكم ولو بها ترك مروان، وعليك يومئذ قباؤك الاصفر. قال، وأخرج اليه رجل من مجلس ميتم ساعداً له نحيفة، فقال يا امير المؤمنين، اعزل عنا سفيهك يحيى بن الحكم، والا بعثنا اليك بأكثره شعرا، فلما قضى خطبته التفت الى يحيى بن الحكم فقال له، ارتحل عن جوار القوم، فقد سمعت ما قال الفايشي».

(تاريخ ابي زرعة الدمشقي: ١/ ٢٣٥ـ٣٦)

الخبر غني وكريم بالنسبة لبحثنا بشكل غير عادي. ولست أكتم القارىء

أنني، بعد ان تأملت في مضمونه وحلّلته، وفهمت منه ما سأقوله على التو، غمرني شعور مؤقت بالرضى على الطريقة التي كُتب بها تاريخنا، يندر أن أسعد به، على الرغم من انه سُجّل في سياق أخبار السلطة. فمما لا شك فيه، انه لولا تلك الزيارة المشؤومة التي قام بها عبد الملك لـ «حمص»، وأمره بضرب عنق ذلك الرجل، لما أُتيح لنا ان نقرأ اليوم هذا النص النادر، الذي يقول صراحة وبطريقة مباشرة، ان مدينة «حمص» كانت في ذلك التاريخ المبكّر عامرة بهمدانيين من أهل «الكوفة».

كيف فهمنا ذلك من النص؟

(٢)

فلنلاحظ أولاً ان عبد الملك خاطب الناس خطاباً عاماً دون تمييز بقوله: «يا أهل الكويفة» تصغيراً لشأنهم، وتعييراً لهم بنسبتهم الى المدينة ذات الصيت العريض في مناصبة بيته العداء. وفي الجواب قيل له: «بل نحن أهل الكوفة». ولا ريب انهم كانوا جميعاً، أثناء التراشق العلني بهاتيك النعوت، في «حمص» ومن قاطنيها، وعلى هذا فليس معنى ما عيّر به عبد الملك مخاطبيه وما سلّم به مجيبه دون مواربة، الا ان الطرفين يتصادقان على القول، بان المخاطبين كانوا حديثي عهد بالإقامة في «حمص»، بحيث لم يتسنّ لأحد بعد ان ينسى أصلهم الذي يرجع الى «الكوفة»، ولو كان الأمر مجرد شتيمة من عبد الملك، تستحضر ما لأهل «الكوفة» عنده من صيت كريه، دون أساس موضوعي، لسمعنا من مجيبه كلاماً مختلفاً تماماً، ينفي النسبة جملة وتفصيلاً.

ثم ان في تعميم خطاب عبد الملك دليل صريح، هو الآخر، على ان نسبة القادمين من «الكوفة» في «حمص» لم تكن قليلة، بل أغلبيّة، بحيث يصح التعميم منه ويصح الجواب ممن أجابه.

اما الدليل على ان هؤلاء الكوفيين النازلين «حمص» كانوا همدانيين، فانه يكمن في خطوة عبد الملك التالية، فقد خاطبه رجل من فايش ـ وفايش بطن من حاشد، وهذه بطن من همدان ـ (جمهرة أنساب العرب / ٣٩٣ و ٤٧٥) خطاباً غليظاً يدعوه فيه لعزل عمه يحيى بن الحكم عن إمارة المدينة. وبالفعل خضع الخليفة لذلك

التهديد الجافي والعلني، وسارع الى عزل عمه، بل وأمره بمغادرة المدينة فوراً. ولو لم يكن الهمدانيون قوة عددية لا يمكـن تجاهل رأيها في شؤون المدينة، لما خضع لذلك التهديد العلني الذي وجّهه اليه ذلك الفايشي.

ومما يعـزّز هذا الاستنتاج، ان عبد الملـك كان في ذلك الـوقت قد بسط سلطـانه على «الشـام» و«العراق». ونجـح في القضاء على أتبـاع ابن الـزبير، بعد ان كـادوا يذهبون بملك بيته، بشهادة الإشارة الصريحة الى المعـركة الفاصلة، التي وقعت بينه وبين مصعـب بن الـزبير سنـة ٧١ هـ/ ٦٩٠م، وأبلى فيها أهـل «حمص» البـلاء الحسن، وانتهـت بمقتل مصعـب ودخول عبد الملـك «العراق»، (الكـامل: ٤ / ٣٢٣)

(٣)

نعتقد انـه في هذا الاطار، اعني إطـار الهجرة الهمدانية الكثيفـة، يجب ان نضع النـص الذي يـورده يـاقـوت في (معجم البلـدان: ٢ / ٣٠٤) راويـاً قصـة مدينـة «حمص»، عارية عـن فذلكتها التاريخية التـي اثبتناها اعلاه، بالعبـارة التالية: «ان أشـد الناس على علي، رضي الله عنـه، بصفين مع معـاويـة كان أهـل حمص، فلما انقضت تلك الحروب، ومضى ذلك الزمـان، صاروا من غلاة الشيعة. حتى ان في اهلها كثيراً ممن رأى مذهب النصيرية، وأصلهم الامامية الذين يسبّون السلف».

والحقيقة التي لا يصعـب اكتشافها، ان نص يـاقوت هذا، يحكي القصـة التي نبحث عنهـا، وان بلحن الخطاب والتلميـح، ثم انه يحكي طـرفاً من تلـك القصة المجهولة لانبعاث التشيع في «بلاد الشام»، ولم يكن ينقصنا الا ان نضمّ ما عنده الى ما عند ابي زرعة، لكي نقرأها كاملة غير منقوصة.

فهو يحكـي اولاً شدّة أهلها على الامـام علي عليه السلام في «صفين»، وهـو أمر نفهمه جيداً بالنظـر الى تأثير معاوية وعمله، الذي بسطنا الكـلام فيه آنفاً. ونفهمه بشكل أفضل حين نعرف ان أكثر مقاتلي «حمص» في «صفين» كانوا من حمير (صفين / ٢٣٢ ـ ٣٤)، وانهم كانوا من الثقة عند معاوية، بحيث جعلهم عند تنظيم قواته المتقدمـة الى المعركـة في الميمنة (ابـن غسـاكـر: ١ / ٢٦١. وراجع: العلي: امتـداد العرب في صـدر الاسلام / ٦٩ ـ ٧٠) ومعلوم ممـا سبق ان حميراً كان لها من المكـانة

والاعتماد عند معاوية مثل ما كان لهمدان عند علي .

ثم يحكي الحالة الانقلابية، التي تمخّضت عن أن أهلها ـ لاحظ التعميم ـ صاروا من «غلاة الشيعة» . ويُعنى بهذا المصطلح «مَنْ تكلم في عثمان والزبير وطلحة، وطائفة ممن حارب علياً رضي الله عنه» (لسان الميزان : ١ / ١٠) ومنهم معاوية حتماً، الذي كان ما كان عند أهلها قبل قليل . ونفهم من لحن كلام ياقوت «فلما انقضت تلك الحروب، ومضى ذلك الزمان» ان هذا الانقلاب الجذري في الولاء حدث بشكل يشبه الفجأة، الأمر الذي تفسره الهجرة الهمدانية الكثيفة تفسيراً واضحاً لا لَبْس فيه ولا معدى عنه .

ويا لله للمقادير وتصاريفها : كيف ان قبيلتي حمير وهمدان، اللتين ترجعان بأصولها الى قطر واحد هو «اليمن»، كيف نشرهما ظهور الاسلام فباعد ما بينهما، الاولى الى «الشام» والثانية الى «العراق»، وكيف وضعتهما السياسة في مقابل بعضهما البعض، فاقتتلتا أشد ما يكون الاقتتال، ثم كيف جمعتهما «حمص» مرة اخرى، حيث صارت حمير شيعية على الأرجح .

ويذكر ياقوت ان في «حمص» من المزارات والمشاهد «مشهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فيه عمود فيه موضع اصبعه» (نفسه / ٣٠٣) . وليس هذا شيئاً يُذكر بالقياس الى قوله ان اهلها «صاروا من غلاة الشيعة»، ولكنني احببت ان أذكره تصديقاً لقولي آنفاً، حيث تكلمت عن المشاهد الشيعية، وما فيها من دلالة حضارية بمثابة العلامة الفارقة، فلا توجد الا حيث وُجدوا، يستفيد منها المؤرخ كثيراً، خصوصاً حين تعزّ المعلومات .

هذا، وان المؤرخ والجغرافي الشهير ابن واضح اليعقوبي، المتوفى بُعيد السنة ٢٩٢ هـ / ٩٠٥م، يذكر همداناً في عداد القبائل القاطنة «حمص» (البلدان / ٨١)، لكن دون ان يحدّد نسبتهم الى بقية سكانها من القبائل الاخرى التي يذكرها ايضا، ومنها حمير. وهو على كل حال لم يُعنَ في كتابه المختصر بمثل هذه التفاصيل، ولكننا نعلم انه عرف المنطقة معرفة مباشرة ومتفحّصة، خلال الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد او ما يقارب ذلك . فمن هنا يسهُل نظم ما عرفناه منه في سياق الاستمرار التاريخي لوجود همدان في «حمص»، بعد ما يقرب من القرنين على نزولها اياها .

ومن المفيد ان نقارن كلام اليعقوبي بما يذكره ابن مزاحم في (صفين / ٢٣٢ ـ ٣٤) عن عناصر جيش معاوية وهي تتقدم للقتال، حيث نلاحظ الغياب الكامل لهمدان، كما سبقت منّا الاشارة، فاذا قارنّا هذا بدوره مع نص ابي زرعة، نصل الى استنتاج واضح، هو ان هجرة همدان الى «حمص» قد حدثت ما بين السنة ٣٧ هـ / ٦٥٧م و٧١ هـ / ٦٩٠م. وهذه النتيجة تتناسب مع ما وصلنا اليه سابقاً، من تتبّع حضور همدان في «الكوفة»، حيث لاحظنا غيابها الكامل بعد عام الجماعة، اي في السنة ٤١ هـ / ٦٦١م. الخلاصة ان المقارنات التاريخية تصل الى نتيجة متآزرة.

ويترجم ابن عساكر (تاريخ دمشق: ٧ / ٣٨١) للمحدث احمد بن محمد بن فضالة، ابي علي الهمداني الحاشدي الحمصي، سمع من ابي زرعة الدمشقي في «دمشق»، وحدّث بها وفي «مصر»، وتوفي فيها، اي في «مصر» سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠م. ولا يذهبن بقارىء الظن الى ان فيما قاله ابن عساكر عن الرجل دليل على مذهبه، فمن المعلوم انه حتى اواخر القرن الرابع للهجرة / الحادي عشر للميلاد، لم يكن الفرز المذهبي قد نال الحديث وأهله، بل كان هؤلاء يأخذون ويعطون بعضهم البعض دون اعتبار للمذهب، وكان الاعتبار الاول عندهم لصدق الرجل ووثاقته وضبطه، وهذا أمر معروف مشهور عند أهله. وأقرأ عبارة ذات دلالة خاصة بالنسبة لهذا الذي قلناه في (لسان الميزان: ١ / ٧). ولا شك انه بمزيد من التنقيب، يمكن العثور على أعلام آخرين همدانيين منسوبين الى «حمص»، تقدّم سيرتهم معلومات تفصيلية، يمكن بغاية السهولة درجها في السياق التاريخي نفسه.

(٤)

لكن ما يجعل المتأمل يقف متسائلاً، ان المصادر الشيعية تكاد تجهل كل شيء عن «حمص» الشيعية. فالحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤ هـ / ١٦٩٢م) مؤلف (امل الآمل)، المصدر الأول لأعلام الشيعة في «الشام» عموماً وفي «جبل عامل» خصوصاً، لا يأتي على ذكر حمصي واحد، وهو الذي ملأ الجزء الثاني من كتابه بأعلام جارتيها «حلب» و«طرابلس». ولا ريب ان الحر قال ما يعرف، وسكت عما لا يعرف، ثم لا ريب ان «حمص» لم يكن لها من الشأن السياسي والثقافي ما كان لجارتيها، وربما كان لضعف شأن «حمص» في التاريخ علاقة بأنها لم

يكن لها في يوم من الايام وضع سياسي مستقل شأن جارتيها، كذلك ربما كان لخفاء ذكر رجالها وفقهائها علاقة بانها لم تحقّق صلات ثقافية بالمراكز العلمية في «العراق»، فينتشر عن هذا الطريق ذكرهم.

ويترجم السيد الامين في (اعيان الشيعة: ٤ / ٦٢٨) للحسن بن ابراهيم بن محمد بن جعفر الحمصي ترجمة موجزة، وصفه فيها بانه «كان فقيهاً اماميّاً مناظراً، مات سنة ٥٤٠ وقد عمّر طويلاً». والترجمة مقتبسة بنصها عن (لسان الميزان: ٨ / ١٩٢). وهذا أخذها بدوره عن ابن ابي طي، محيي الدين، يحيى بن حميدة الحلبي (ت: ٦٣٠ هـ/ ١٢٣٢م) في كتابه المفقود (تاريخ الامامية)، والحمصي هذا شيخ لوالد ابن ابي طي.

ولقد عثرنا في كتاب (كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثنى عشر) لابي القاسم، علي بن محمد الخزّاز الرازي القمي، على أسماء عدد من أعلام «حمص» الشيعة، مبثوثة في أسناد الأحاديث، هم:

ـ محمد بن علي الحمصي (كفاية / ٧٣). ونرجح انه عاش في القرن الثاني الهجري، او اوائل القرن الثالث على أبعد تقدير، اذ ان بينه وبين النبي صلوات الله عليه وآله، أربع وسائط، وهو أقدم مَنْ عثرنا على اسمه من الرجال المنسوبين الى هذه المدينة.

ـ محمد بن عرفة الطائي (كفاية / ٧٧). ونرجح انه من رجال القرن الثالث الهجري.

ـ احمد بن يوسف الحمصي (كفاية / ١٦٣). وهو شيخ لعتبة بن عبد الله الحمصي، الآتي ذكره.

ـ عتبة بن عبد الله الحمصي (كفاية / ١٦٢) شيخ لابي الحسن، علي بن الحسن بن منده، وهذا شيخ لعلي بن محمد الخزّاز مؤلف (كفاية الأثر)، التقى به وأخذ عنه في «مكة» أثناء موسم الحج سنة ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠ م (كفاية / نفسه).

ـ سليمان بن عمر الراسبي. وهو شيخ لعتبة بن عبد الله المذكور اعلاه يوصف في سياق السند بـ «الكاتب بحمص» (كفاية / نفسه) ولم نفهم معنى هذا الوصف.

وتجدر الاشارة الى ان دَرْج الاحاديث، ومن ثمّ الاسناد التي أخذنا عنها تلك

الأسماء، في (كفاية الأثر)، لم يكن الا نتيجة لذلك اللقاء السعيد بالنسبة الينا، بين ابي الحسن بن مُنده وابي القاسم الخزّاز، في «مكة» أثناء أداء الاثنين مناسك الحج سنة ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠م. ولولا ذلك لم يكن لنا أي فرصة لمعرفة أصحابها، وتلك الملابسات القليلة من سيرتهم. فهذا تصديق لقولنا، ان بحثنا، لانه يقع خارج نطاق التاريخ الرسمي، هو بحث الحظ المؤاتي والفرص السعيدة، ان سنحت مُطرنا وسُقينا، والا وقفنا عاجزين، قد أُسقط ما في أيدينا، ليس معنا سوى اسئلتنا المؤرقة.

اما في المتأخرين عن أولئك، فقد عثرنا على ثلاثة:

ـ المبارك بن يحيى بن مبارك بن مقبل، ابو الخير، مخلص الدين، الغساني الحمصي (ت: ٦٥٨ هـ/ ١٢٥٩م)، ترجم له اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: ١/ ٣٨٥)، قائلاً: «كان فاضلاً اديباً وله معرفة تامة بالانساب، وهو احد مشايخ الشيعة، توفي في ربيع الآخر بجبل لبنان، وكان قد هرب من حمص من التتر فأدركه أجله».

ـ محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل الغساني الحمصي، جمال الدين (ت: ٦٧٠ هـ/ ١٢٧١م)، وهو أخو المترجم له أعلى. وصفه الصفدي في (الوافي بالوفيات: ٤/ ٣٨٣) بالشاعر الناثر، ووصف أباه بانه «كان وزيراً من أجلاد الشيعة»، كما أورد له اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ٤٦٣) أبياتاً في الرد على جمال الدين بن الحسام، حيث قال من قصيدة يرثي بها ابن العودي الجزيني:

عرّج بجزين يا مُستبعد النجف ففضل مَن حلّها يا صاح غير خفي

فردّ عليه ابن مقبل من قصيدة طويلة، مطلعها:

لقد تجاوز حدّ الكفر والسخف مَن قاس مقبرة ابن العود بالنجف

فانت ترى، من خلال هذا القليل الذي عرفته من سيرة الرجلين وأبيهما من قبلهما، انك امام عائلة ذات مكانة وقدم، نالت المجد من أطرافه، فكان منها، خلال جيلين، رجل السياسة، ورجل الفقه وما يناسبه، ورجل الادب.

ـ ابو العباس، احمد بن علي بن مَعْقِل، الأزدي، الغساني ثم المهلّبي، الحمصي (٥٦٧ ـ ٦٤٤ هـ/ ١١٧١ ـ ١٢٤٦م)، الشهير بابن معقل الحمصي. آخر فقيه

شيعي حمصي نعرفه، وهو أحد أعظم فقهاء الشيعة في زمانه، قرأ في «الحلّة» التي كانت في زمانه أهم مركز علمي للشيعة. ترك بلده وأقام في «بعلبك» مع بدء تحوّلها من مركز حنبلي الى حاضرة شيعية، فكان لتحوله هذا معنى التناغم مع حركة التاريخ، وكان لوجوده في «بعلبك» بركة خاصة، أدركها وسجّلها بعض كتّاب سيرته، وما نزال نجد أثرها حتى اليوم. وتفصيل هذا الإجمال موكول الى دراستنا المسهبة عنه، المنشورة في مجلة (المنطلق / العدد السابع والعشرين) فليرجع اليها هناك من أحب.

(٥)

ولقد أتت نهاية «حمص» الشيعية»، مثلما شمال «الشام» كله تقريباً، على يد العناصر العسكرية الطارئة، القادمة من الأطراف، التي قمعت التشيع، فأوقفت بذلك التطور الطبيعي والتلقائي للمنطقة.

والحقيقة ان القمع لم يكن موجّها الى التشيع الا بوصفه مذهباً غير سلطوي، يأبى، بسبب بُنيته الفكرية الصلبة، التوفيق بحيث يسهل عليه إرضاء ذوي النزعات السلطوية.

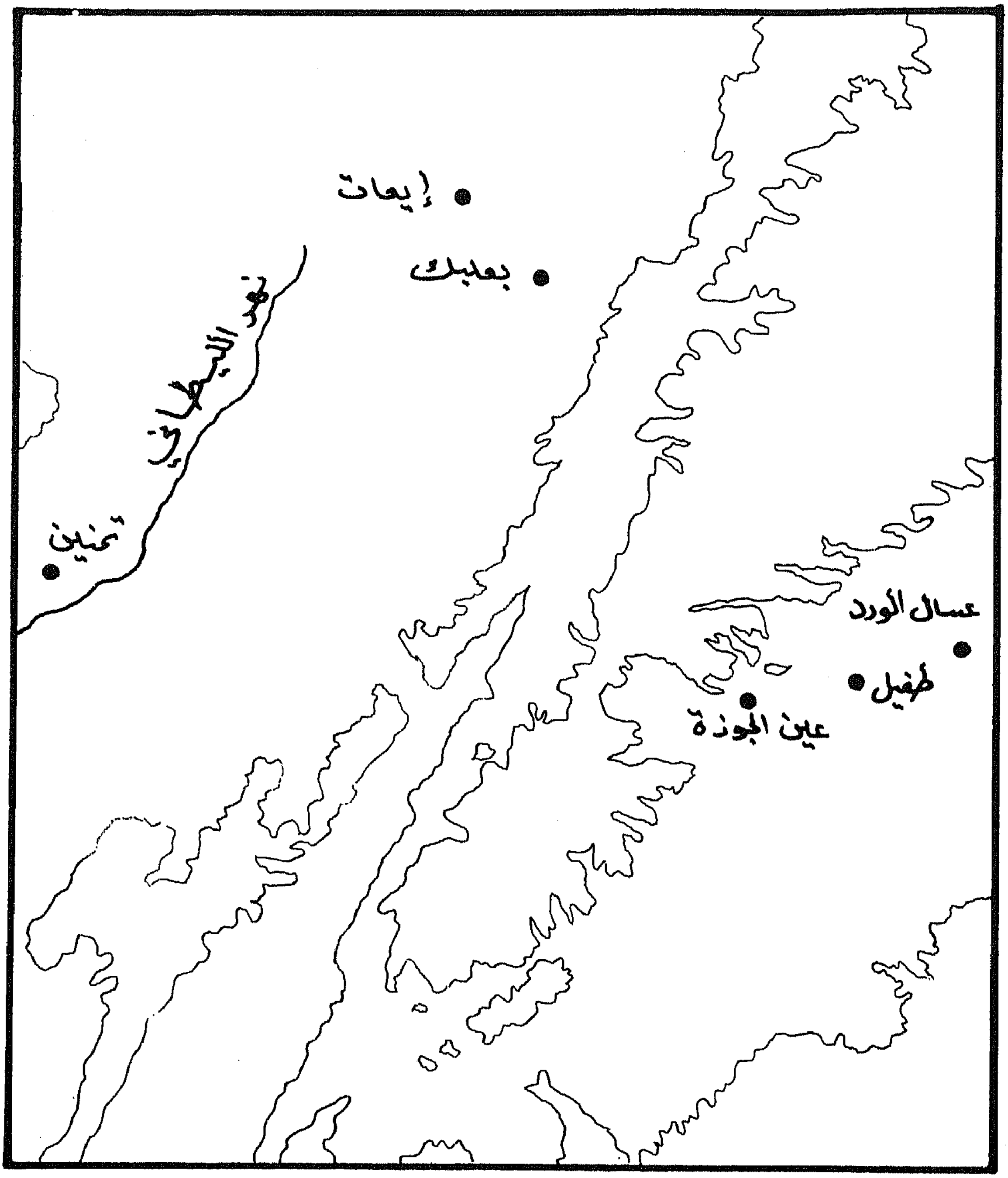
لكن ما نال «حمص» المدينة لم يصل الى إرباضها والقرى المحدقة بها. وحتى اليوم ما يزال الى جوار المدينة ما يقرب من أربعين قرية شيعية كلياً او جزئياً، هي الشاهد الحي على حقبة من تاريخها.

❋❋❋

الفصل السابع

«بعلبك»

و «البقاع البعلبكي»



إيعات
بعلبك
نهر الليطاني
تمنين
عسال الورد
طفيل
عين الجوزة

(١)

ونريد به «البقاع البعلبكي» على وجه التخصيص والحصر. وهو القسم الشرقي من السهل، الممتد حتى بداية «وادي العاصي». يفصله عن بقية السهل «طريق الشام»، المرسوم اليوم حيث كان من قديم الزمان.

اما القسم الغربي منه فله شأنه الخاص به، الذي يبتعد به عن ميدان بحثنا، مع استثناء صغير، ولكنه مجيد، هو قرية «مشغرة»، التي تستقر على كتف «وادي الليطاني» وعدة قرى صغيرة الى جوارها.

والظاهر ان هذا القسم، اي الغربي، بحكم كونه نقطة عبور بين «دمشق» والساحل، صار امتداداً لها في الشأن السياسي كما في الشأن الثقافي، ومن هذا الأخير، طبعاً، الشأن المذهبي. وكل مَن يعرف خصوصيات التركيبة السكانية للسهل اليوم، يمكنه ان يلاحظ دون مشقّة، ان «طريق الشام» هو أكثر بكثير من مجرد طريق حيويّة، بل هو أيضاً حدود حقيقية، تفصل بين تركيبتين سكانيتين تختلفان في خصوصياتهما. مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار المدى الحيوي للطريق من جانبه الشرقي.

ولقد أشرنا في المقدمة الى ان «البقاع البعلبكي» لا نعرفه الا شيعيا. وهذه حقيقة لا نص مباشراً لها، وانما استدلينا عليها بآثارها. فكل ما نعرفه عن السهل يدل على انه كان خالياً من السكان اثر الفتح الاسلامي، شأن أكثر «الشام»، وذلك بسبب النزوح الكثيف للعرب المتنصّرين، الملتحقين بالروم المنهزمين باتجاه «آسية

الصغرى» .. ومن ذلك انك لا تجد، في عامة ما كُتب من تاريخ وسير، ذكر أحد منسوب الى قرية من هاتيك القرى، التي امتلأ بها السهل وسفوح الجبال المطلّة عليه فيها بعد، وهذا شاهد نفي. بل نعرف انها عموماً قد مُصّرت او عمرت فيها بعد. وسنورد على التو ما يزيد هذا الجانب من الموضوع استنارة.

لا نستثني من هذا كله سوى مدينة «بعلبك» نفسها، التي كانت، كما قلنا آنفاً، احد المراكز الحنبلية النادرة في المنطقة الشامية، بالاضافة الى القرية المجاورة لها «يونين». ومنهما خرج عدد وافر من رجال هذا المذهب، ممن تجد ذكرهم او سيرتهم في كتب التاريخ والسير ورجال الحديث، المعنيّة بالقرون السادس والسابع والثامن الهجرية / الثاني والثالث والرابع عشر الميلادية، وخصوصاً في (ذيل مرآة الزمان) لابي الفتح، موسى بن محمد اليونيني (ت: ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٦م)، وهو من أبناء القرية نفسها.

كان لـ «بعلبك» المدينة سلطانها المعنوي على السهل المجاور لها، والذي تستقر على اطرافه الشرقية، حتى ان اسمها طغى على الجوار كله. وحتى اليوم فانك ان انتسبت الى المدينة امام شخص ليس منها، لربما سألك: من أين من «بعلبك»؟ أي من أي قرية او بلدة من «بعلبك»؟ والظاهر ان هذا الارتكاز يستند الى ان المنطقة كانت شبه خالية من السكان، بحيث انه لم يكن الى جوارها ما ينافسها ويجذب اهتمام الناس. وهذا، على كل حال، امر ثابت من طريق آخر، فنحن نعرف ان عامة القرى المجاورة، اما انها حديثة التمصير نسبياً، واما انها حديثة الإعمار بالناس، مع استثنائين فقط، سنشير اليهما والى دلالتهما فيما يلي.

ولكن ما إن بدأ السهل يعمر بالسكان حتى جرف المدينة. وفي ظل هذا المتغيّر السكاني، بات من الطبيعي ان تفقد المدينة شخصيتها السابقة شيئاً فشيئاً، واليوم لا تجد فيها من آثار حنبليتها السابقة الا اسم احد مساجدها، المعروف حتى اليوم باسم «مسجد الحنابلة»، ومجرى تحتيا للماء يتغذى من نبع «رأس العين» ليغذي ميضاء المسجد نفسه، ويُعرف حتى اليوم باسم «ماء الحنابلة». والظاهر ان هذا الاسم مبني على حذف المضاف في اسم المسجد، وان اسم الاصلي «ماء مسجد الحنابلة». اما «يونين» الحنبلية فقد صارت نسياً منسياً، لا يعرفها الا أهل الاختصاص، او المطلعون على أعمالهم.

والظاهر ان ذلك العمران وما نشأ عنه، قد حدث بسبب التزايد السكاني الطبيعي اولاً، ثم تعزّز فيها بعد بالهجرة الكثيفة الآتية من الجبال المجاورة باتجاه السهل، ابتداءاً من اوائل القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، ثم استمرت من بعد بوتائر مختلفة دون انقطاع حتى اليوم. وعلينا ان نتحدث في الاثنين معاً.

(٢)

يؤخذ من جملة النصوص والملابسات، ان الشيعة كانوا جماعة وافرة العدد في «البقاع البعلبكي»، في اوائل القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد، ولكنها ضعيفة ومغلوبة على أمرها، من حيث انها خارج الصيغ السلطوية وهوامشها، وانها في هذه الفترة بدأت تشق طريقها الخاص باتجاه صيرورة نوعية.

الذهبي في (بغية الوعاة / ١٥١) والصفدي في (الوافي بالوفيات: ٧/ ٢٣٩)، خلال ترجمتهما لابن معقل الحمصي (ت: ٦٤٤ هـ/ ١٢٤٦م)، يتحدثان عن «رافضة تلك الناحية» اي ناحية «بعلبك». لاحظ انهما بكلامهما لا يخصّان المدينة، فلم يقولا، مثلاً، رافضة تلك المدينة. وهما، دون أدنى ريب، عارفان بصيران بما يقولان. والذهبي خصوصاً من فرسان الكلمة، يعرف كيف ينتقيها أبين ما تكون عما يريد. اما الصفدي، فهو ذلك الخبير المتمكن بـ «الشام» وأهله، وكلامهما معاً ناطق بان الشيعة كانوا في ذلك الأوان جماعة بارزة في محيط «بعلبك».

كما اننا حقّقنا في دراستنا، التي سبقت الاشارة اليها في الفصل السابق، عن ابن معقل الحمصي، انه نزل «بعلبك» في الوقت الذي كانت فيه المدينة قد بدأت تتحوّل في الاتجاه الذي انتهت اليه، خضوعاً منها لضغط المحيط سكانياً وثقافياً، وان العلاقة المتينة والمميّزة، التي بناها مع امير المدينة، الملك الامجد الايوبي (حكم: ٥٧٨ ـ ٦٢٧هـ/ ١١٨٢ ـ ١٢٢٩م)، او بناها الملك معه، كانت علاقة سياسية بالدرجة الاولى، عمل الأمجد من خلالها على ترويض الجماعة الشيعية، التي كانت قد بدأت تنهض وتسيطر عددياً في امارته، وعلى سَلْكها في قنوات السلطة، التي يقف هو على رأسها. ومعلوم أن من أوليات فن ممارسة الحكم، بناء قنوات اتصال بين الجمهور ورأس السلطة، قد تكون مؤسسات، كما هو في الشكل الحديث للدولة، ولكنها في ذلك الأوان كانت قيادات من درجة ما وصفة ما، أدنى من

الـدرجـة الاولى طبعـاً. وعلى هذا فقـد كـان على أمير «بعلبـك»، ان يجاري المتغيّر السكاني الحادث، والمتغيّرات الثقافية التي كانت تتحرك بموازاته وباتجاهاته نفسها، بحيث جعلته بحاجة الى ادوات حكم جديدة، تتناسب مع الاوضاع المستجدّة.

في هذا السياق التاريخي، أصاب ابن معقـل، القادم من «حمص» ما أصاب من مكـانة في «بعلبـك»، وأصاب بـه شيعـة «بعلبك» مـا أصـابوا. وسجّـل الذهبـي والصفدي كـلاهما انطباعهما عن هذا الحدث الانقـلابي، في عبارة موجزة جـامعة: «وعاش به ـ اي بابن معقل ـ (الصفدي: وانتفـع به) رافضة تلك الناحية» ومن هنا قلنا، انـه في ذلك الأوان أخذ الشيعة في «بعلبـك» بل في «البقاع البعلبكي» عمـوماً يتجهون نحو صيرورة نوعية جديدة.

(٣)

وكما ان ذلك التطـور، او النقلة النـوعية، لم يبدُ لنـا ولم نقرأه في مطلعـه، الا من خلال سيرة أحد الذين اتصلوا به وعملـوا عليه، فإن استمراره وارتقاءه من بعد، لا يبدو لنا هو الآخر الا من خلال التفاعـلات المحلّية مع ذلك البلاء الرهيب، الذي انصبّ على المنطقة كلهـا، ونال «بعلبك» في جمادى الثانية سنة ٦٥٨ هـ/ حزيران ١٢٥٩ أعني به وصـول الزحف المغولي المدمر، بعد ان اكتسـح في طريقه شرق «دار الاسلام»، وصولاً الى أبواب «مصر» ناشراً أبشع الخراب والدمار اينما حلّ.

في ذلك التاريخ وصل المغول الى «البقاع»، واجتازوا «بعلبك» دون ان يعرضوا لها بسوء. كـان غرضهـم الاول العاصمة الاقليميـة «دمشق». مـا يهمّنا الآن مـن هذه الأحداث، انها كـانت مناسبـة، انفرز فيهـا أهل المدينة ومَـن حولها، مختلفين على الموقف الذي ينبغي اتخاذه مما يجري، وكان ذلك الخلاف وما نشأ عنه من فرز، فرصة لنا اليـوم نتابـع من خلالها حـالة التطـور الناشطة، ونلـمّ بميزان القـوى الاجتماعية والسياسية الجديدة.

فريـق التزم جانب الصلـح والاستسلام، تزعمـه رجل من أبناء المدينـة، اشتهر بمعرفته الواسعة بالحشائش الطبية، وبهذه الـوسيلة اتصل بالمغول وحظي عندهـم، وعندمـا دخلوا المنطقة كـان في ركاب هولاكو القـائد المغولي الشهير، ذلك هـو تقي الدين الحشائشي.

اما الفريق الآخر فقد نادى بلزوم الجهاد، تزعمه اول فقيه شيعي أنجبته «بعلبك»، هو احمد بن محسّن بن ملّي الانصاري البعلبكي (٦١٧ - ٦٩٩ هـ / ١٢٢٠ - ١٢٩١م) تلميذ ابن معقل.

نجح الحشائشي في تنظيم استسلام مسقط رأسه، بعد ان ترأس وفداً من أهل المدينة، اتجه الى «دمشق»، وعاد يحمل الى أهلها صك الأمان، ولكن ابن ملّي وفريقه غادروا المدينة، والتجأوا الى الجبال المجاورة، ومن هناك شنّ حرب عصابات شعبية ضد الغزاة، استمرت طيلة الفترة القصيرة التي امضاها المغول في المنطقة، اي حتى هزيمتهم في «عين جالوت» في شهر رمضان ٦٥٨ هـ / ١٢٥٩م، وتراجعهم الى ما وراء «نهر الفرات». ولقد فصّلنا ما أجملناه هنا من سيرة ابن ملّي الرائعة وجهاده في دراستنا المفصّلة عنه، المنشورة في مجلة (المنطلق / ٢٨).

هذه السيرة، وقد أجملناها هنا إجمالاً شديداً، كي لا تطغي تفاصيلها على سياق الحديث، تدل دلالة قاطعة على أمرين، بل بالأحرى على أمر واحد من وجهين:

الاول: ان ظهور ابن ملّي، كأول فقيه شيعي أنجبته «بعلبك»، يبدو لنا أول إفراز للظواهر الجديدة التي بدأت تشق طريقها، والتي عبّر عنها الذهبي بتلك العبارة القوية «وعاش به ــ اي بابن معقل ــ رافضة تلك الناحية»، وابن ملّي تلميذ ابن معقل كما قلنا آنفاً. فظهوره احد معاني ما قاله الذهبي.

فلقد علّمتنا تجاربنا في هذا الميدان، ان ننظر الى إنجاب الجماعة الشيعية لفقيه او فقهاء، كعلامة لا تخطىء على أمرين هامين، يتصلان بدرجة وعي هذه الجماعة، وبالظروف التاريخية التي تجتازها. اولهما: ان هذه الجماعة تدرك ذاتيتها الثقافية بل وخصوصيتها وتميزها. وثانيهما: انها تملك الفرصة لممارسة هذه الذاتية، ضمن حد أدنى على الأقل من الشروط، منها، وعلى رأسها، قسط كافٍ من الحرية والشعور بالأمن، تستند ولا بد على وضع اجتماعي قوي ومُطمئن. والعكس أيضاً صحيح. فعندما تعقم الجماعة عن انتاج فقهائها، بعد ان كانت تفعل، فهذا يعني انها استكانت لظروف قاهرة، وأنها قد بدأت تخبو. ونظن ان هذه الإلماحة، حول العلاقة التاريخية الدلالية بين الفقيه والجماعة الشيعية، كافية لتبيان الدلالات المنطوية في انجاب «بعلبك» لأول فقيه منها. وما الجماعة الشيعية في هذا بدع بين الجماعات والشعوب، فدائماً كان إنجاب المثقف المنتمي يحمل الدلالة نفسها.

الثاني: ان الاستجابة الجماهيرية الواسعة، التي لقيتها دعوة ابن ملّي للجهاد، بحيث انه «جمع لـه عشرة آلاف نفر» على حد قول اليونيني (مصوّرتنا لمخطوط ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠، وتقع في القسم غير المطبوع من الكتاب) لا شك انهم ينتمون الى المدينة وجوارها، اذ انهم اكثر من ان يكونوا مفروزين من المدينة وحدها. هذه الاستجابة تدل دلالة قوية على حالة تراصّ اجتماعي لدى الشيعة المحلّيين. ليس لدينا ما يدل دلالة نصّية مباشرة، على ان ذلك الفرز حول الموقف من الغزو، كان قائماً على أساس مذهبي، ولكن أي خبير لا يمكنه ان يُغمض عينيه عن هذه الخلفيّة، فمن المستبعد جداً ان يتناسى الناس في تلك اللحظة محرّكاتهم السلوكية التقليدية، وان تسقط عوامل الفرز العريقة المكينة، وتمنح ساحتها لهذا الفرز السياسي الجديد، فيصطفّ حنابلة من المدينة وراء فقيه شيعي، ويصطفّ من شيعتها ومن شيعة جوارها وراء رجل حنبلي، بل القاعدة هي العكس، اي ان يحمل الفرز الحادث عوامل الفرز التقليدية، فيكون مجرد تعبير جديد عنها، خصوصاً انه لا ذكر لأي فقيه من فقهاء المنطقة الحنابلة في صف ابن ملّي واتجاهه، بحيث يمكن ان نفهم منه انكسار الحاجز المذهبي في تلك الساعات العصيبة. وخصوصاً أكثر اننا عرضنا في خواتيم دراستنا السالفة الذكر عن ابن ملّي، انه لقي من السلطة المملوكية بعد اندحار المغول عنتاً شديداً، بحيث اضطر الى الخروج من «بعلبك»، وقضى نصف عمره المديد هائماً، في حالة أشبه بالتشرّد، لا يستقر في أرض حتى يغادرها. وقد لاحقناه من «بغداد» حتى «أسنا» في صعيد «مصر»، حتى استراحت به الدروب الطويلة الى قبر في قرية «بخعون» في أعالي «جبل لبنان الشمالية».

وما من شك عندنا، ان هذا الجزء المثير للأسى من سيرة هذا الفقيه البطل، ذو علاقة سببيّة وثيقة بأعماله الجهادية تلك، وخصوصاً بأنه نجح في تنظيم الشيعة لأول مرة في المنطقة وراءه، ووجّههم الوجهة التي رآها أمثل في ذلك الظرف الدقيق. وكان من المتوقع من سلطة كالسلطة المملوكية، عُرف عنها الحساسيّة الفائقة تجاه كل ما يهدّد امتيازاتها العسكرية، وأحاطت سلطانها دائماً بحد السيوف، ان تنظر بارتياب شديد الى هذا القادم من خارج كل التركيبة السلطوية وهامشها الضيّق، ليتخذ موقعاً قيادياً، يجرّ وراءه جمهوراً عريضاً، على درجة من التنظيم والانضباط، يمثّل بدوره جمهوراً أكبر في «الشام»، يحمل فكرة صلبة عن الشرعية ومفهومها، يستحيل التوفيق بينها وبين امتيازات السلطة. كما انه خَبر كل اصناف التضييق والعزل

والحرمان، وبـذلك كله كان مـوضوعاً صـالحاً للانتقاض. وجمهور كهـذا كان دائماً نقيض الانظمة السياسيـة الكلّية، التي تجعل من الناس مجرد مـوضوع للحكم، لا يمكن ان يتساكنا على أرض مشتركة.

ولذلك فانه ما ان نجح المماليك في دحر المغول، حتى التفتوا الى كل الذين أفادوا من حالة الاختلال السياسي التي أحدثها الغزو. ومعهم، اي مع المماليك، الحماسة الشعبيـة المتدفّقـة والموجهة تـوجيهاً خفيّـاً ومباشراً مـن قبل اركـان الهامش الثقـافي للنظام. وكان في هذا، هذا على الأقل، نذيراً كافياً لابن ملّي لينجو بنفسه.

لسنا ندري مـا الذي حصل للشيعة او عليهم في «بعلبـك» والبقاع البعلبكي»، بعد الانـدحار غير المتـوقع للمغـول، ولكننا نـلاحظ انـه بعد فترة بـدأت تبرز على المسرح السيـاسي المحلّي اول زعـامة شيعيـة اقطـاعيـة، اولئك هـم آل الحرفـوش، المعروفـون أيضاً باسـم الحرافشة، الذيـن برزوا أولاً في الجبـال الشرقية، وبالتحـديد منطقة «الجبّـة» و«عسال الورد»، ثم في قـرية «سرعين» على سفوح الجبـال نفسها، المطلّة على «سهـل البقاع» قبـل ان يستقروا أخيراً في «بعلبـك»، ليقيم الأمير يـونس الحرفـوش اول مسجد شيعـي فيها. وظلـوا سادة المنطقـة قـرابة القـرنين، وما يـزال أعقابهم فيها حتى اليـوم. وهذا أسلوب ناجح جداً وتقليـدي جداً في احتواء القوى الشعبية الفـالتة، عبر نظمهـا تحت عنوان او آخر في الصيغـة السلطويـة، ومنحها مساحة من هامشها.

وفي الفترة نفسها تقـريباً، وعلى خط مـوازٍ، بدأت «كـرك نوح»، وهي قـرية في غرب «البقـاع البعلبكي»، في الظهور كـمركز علمـي شيعي، وهي خطـوة طليعية جداً، كان لها من الأثـر الحميد ما انداح عبر القرون والأنحاء، ويمكـن للمستزيد من بعض آثارها، قراءة كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي، أسبابها التاريخية وآثارها السياسية والثقافية).

والجدير بالوقوف عنده من هذين التطورين التاريخيين، ان ظهور آل الحرفوش، او الحرافشة، كقوة سياسيـة محلية، كان حلاً سلطوياً لأزمـة سلطوية في الأساس. ومع ذلـك فانه، اي هـذا الظهور، ذو دلالة هـامة جـداً بالنسبة لما نتتبّعـه ونبحث عنه، فـالأزمة لم تكـن لتنشأ في مقـاييس السلطـة وتستدعـي الحل، وان يكن على الطريقة السلطـوية، لولا بروز الجماعـة الشيعية في «البقاع البعلبكي» على السـاحة

السياسية، كقوة عددية على الأقل.

اما ظهور «كرك نوح» كأول مركز علمي شيعي في المنطقة نفسها، فقد كان تعبيراً حرّاً وفصيحاً عن حالة متقدمة من الشعور بالذاتية، وحدّ مقبول من الطمأنينة، والنضج الثقافي والاجتماعي لدى الجماعة الشيعية في المحيط، ولقد تحدثنا اعلاه عن العلاقة الدلالية بين الجماعة الشيعية وانتاج فقهائها، فلا نُعيد.

ولسنا ندري حتى الآن ما هي العلّة بالذات في فوز «كرك نوح»، دون سواها من قرى الجوار، بشرف هذه الخطوة، ولكننا نظن ظنا ان للأمر علاقة بموقعها الجغرافي على سفوح «جبل لبنان»، وبالتحديد على فم الطريق المسلوك بين الجبل والسهل. ولطالما كانت حظوظ البلدان هبةً من موقعها، ولطالما حملت السُبُل الأفكار والحوافز والقدوات. ولقد كان الجبل، حتى بدايات القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد، عامراً بالشيعة. ويؤخذ من نص نادر وموثوق، انه قامت فيه، قبل مقتلة أهليه وتشريدهم، حركة علمية ما، فيها فقهاء كتبوا مؤلفات متداولة (ابن عبد الهادي: العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية / ١٧٩ ـ ٨١) فلعل بروز «كرك نوح» هو مما أخذته من جيرتها. ومن المفيد ان نقارنه ببروز قرية «مشغرة» فيما بعد، والتي تقع، هي الاخرى، على فم الطريق الموصل بين «سهل البقاع» و«جبل عامل»، في أقصى «البقاع الغربي». والمسألة على كل حال تستدعي بحثاً مستقلاً.

مهما يكن، فان هذين التطورين التاريخيين، في وجهيهما السياسي السلطوي والثقافي الشعبي، هما وجهان لعملة واحدة، معدنها ونقشها، ان الجماعة الشيعية في «البقاع البعلبكي» كانت قد أضحت منذ القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد، القوة المسيطرة عددياً، فضلاً عن انها تتمتع بقدر كافٍ من الشعور بالذاتية.

وفي الوقت نفسه كان مجرى الأحداث في «جبل لبنان» يأخذ اتجاها معاكساً تماماً، بالنسبة للشيعة فيه. الأمر الذي كان له أبعد الأثر على الوضع السكاني لاخوانهم في «البقاع».

(٤)

من المصادفات التاريخية، التي تذكّرنا بالحبكات الدراميّة البارعة، انه في هذا التاريخ ايضاً وقعت النكبة على الشيعة في «جبل لبنان».

ففي أوليات هذا القرن، نجح العسكر المملوكي في اجتياح «كسروان» بعد أكثر من محاولة فاشلة، فقتل من قتل منهم، ونفى أو شرّد قسماً آخر اتجه صوب «بعلبك» (ابن يحيى: تاريخ بيروت / ٩٦) ومذ ذاك أختلّ وضع الشيعة في الجبل كله. وبالنسبة لهذا الذي نحن فيه، فان اهم ما نتج عن هذا الإختلال، نشوء حركة سكانية من الجبل باتجاه السهل، اعني «سهل البقاع»، ظلّت تنشط احياناً وتفتر اخرى، لكن الظاهر انها لم تخمد ابدا طوال القرون السبع الماضيات، والى هذه الحركة يعود الفضل في إعمار السفوح الشرقية للجبل، المطلّة على «سهل البقاع»، بل والقرى المسامتة لها في السهل. فمن المعلوم عند الخاص والعام من أبناء المنطقة، ان عمّار القرى المنتشرة على هاتيك السفوح، اما انهم يعودون بأصولهم الى «كسروان» و«جبيل»، واما انهم، بالإضافة الى ذلك، ما يزال قسم من عشائرهم يعيش في قلب الجبل، وهذه الحركة السكانية هي من الحقائق الاساسية، التي كان لها أكبر الأثر في تكوين الصورة السكانية لـ «البقاع البعلبكي». ومن الجدير بالذكر، ان هذه الحركة نشطت في العقدين الاخيرين، بسبب الحرب الأهلية، التي أضافت تهديداً جديداً للشيعة الذين ما يزالون مستمسكين في معاقلهم التاريخية.

في سبيل متابعة تركيب ملامح الصورة السكانية لـ «البقاع البعلبكي» كما نعرفه اليوم، علينا ان نذكر ايضاً الحركة السكانية التي اتجهت من الجبال الشرقية «أنتي ليبان» صوب السفوح الشمالية المطلّة على السهل. هنا ايضاً نقول، انه من المعلوم ان عمّار القرى المنتشرة في هاتيك السفوح، يرجعون بأصولهم الى تلك الجبال، وكذلك أكثر العائلات الشيعية الكبيرة المقيمة اليوم في مدينة «بعلبك»، والظاهر ان امراء آل الحرفوش، الذين ترجع اصولهم الى قريتي «الجبّة» و«عسال الورد»، واتخذوا من المدينة في وقت من الأوقات قاعدة لحكمهم، قد قدموا على موجات هذه الحركة.

لكن ما يميز هذه الحركة السكانية عن تلك التي قدمت من «جبل لبنان»، ان هذه، فيما يبدو، لا تعود الى أسباب تتصل بأمن المهاجرين، بل الى فقدان التكافؤ

بين القدرة الإنتاجية للجبال، وبين التكاثـر السكاني الطبيعي والى الميل الى الانتشار في مناطق أخصب وأفضل إنتاجاً.

(٥)

نخرج من هـذه اللوحة التاريخية المتحـركة بمحصّلة خلاصتهـا، ان الشيعة من سكـان «البقاع البعلبكـي» يمكن تصنيفهـم، نظراً الى تـاريخية وجـودهم فيـه، الى فريقين رئيسيين:

ـ الاول: فريق نزل من الجبال المجاورة، هو ذلك الذي يُقيم حتى اليوم في القرى والبلدات القـائمة على السفوح المطلّـة على السهل من غـربيه وشرقيه، وكـذلك في بعض الأودية الخصيبة الكائنة في المرتفعات. ونـزول هذا الفريق لا يرجع الى آن محدّد بعينه، لأنه امتد، اي النزول، وتواتر خـلال زمن طويل. فبعض الأُسر او العشائر المنتشرة اليوم في السهل قد نزلته قادمة من الجبال منذ قرون، ومنها، ومن أكبرها، آل شمص وآل زعيتر وآل مشيك. في حين ان أخرى نزلته في تاريخ حديث جداً.

ـ الثاني: فريق أكثـر عراقة في السهل من سابقه بكثير، وهذا سكـن جوار مدينة «بعلبك» وربما بعض الأعالي في الجبال الشرقية. وظـلّ حتى القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميـلاد محصوراً جغرافياً في مرابعه تلـك، محروماً من أي دور، يقتصر نشاطـه على العيش مما تمنحه الأرض وعلى التكـاثر. هذا الفـريق هو الذي قـال فيه الذهبي قولته التي اقتبسناها آنفاً «وعـاش به رافضة تلك الناحية»، فوضعنا دون ان يقصد في جـو الفاصلة التاريخيـة، التي تركبت مـن الكثرة العددية ووجـود الفقيه، بوصفه رمزاً للخصوصية الثقافية، التي بلغت ذروتها الآنيّة حين ردّت رداً متميّزاً على الغزو المغولي، قبل ان تُقمـع من السلطة المملوكية، قمعاً أُتيح لنـا ان نطل عليه من خلال ما جرى على رمزها ومحرّكها، أعني الفقيه ابن مكّي.

واذا كان الفـريق الاول معروف التاريـخ، بحيث يقتضي بحث المشكـلات التي يطرحها وجـوده في «الشام» في الفصل المتعلّق بـ «جبـل لبنان»، فان تاريـخ الفريق الثاني، وخصوصاً تاريخية وجوده في «البقـاع البعلبكي» غامض جداً والسؤال الآن، وهو دائماً السؤال الأول في بحثنا، من أين أتى هؤلاء؟

(٦)

الجغرافي والمؤرخ ابن واضح اليعقوبي، المتوفى بُعيد السنة ٢٩٢ هـ/ ٩٠٥م، والذي يصدر فيما يقوله عن «الشام» عن معرفة مباشرة، يورد في (البلدان / ٨٣) نصاً يصلح، على إيجازه، ان يكون مفتاحنا للولوج في سرّ هذا السؤال الغامض. يقول: «وبعلبك، وأهلها قوم من الفرس، وفي أطرافها قوم من اليمن». وقيمة هذا النص الثمين، انه يضعنا في جو التركيبة السكانية لقلب «البقاع البعلبكي» كما شهدها، بنفسه، في أواسط القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد، او بُعيدها بقليل. ولن يكون علينا الا ان نتابعها، اي تلك التركيبة، في وجوهها المختلفة، مستندين الى قاعدة الاستمرار التاريخي.

واننا لنلاحظ، بادي التأمل، ان تلك التركيبة تتألف من فريقين رئيسيين: الفرس في المدينة، وقوم من اليمن في أطرافها، واننا لنعلم من مصادر اخرى (فتوح البلدان للبلاذري / ١٧٧) ان هؤلاء المسمّين بالفرس، وما هم بالفرس حقيقة، وانما هم عرب من سواحل «الخليج الفارسي» ـ كانوا في المدينة يوم خطّ ابو عبيدة بن الجرّاح كتاب الصلح لأهلها، ثم صاروا من بعد مادة بشرية، تنقلها السلطة من هنا الى هناك، تبعاً لما تراه من مصلحة، وخصوصاً لحفظ السواحل شبه الخالية من السكان، والمعرّضة لغارات الروم البحرية (البلاذري / ١٦١ و٢٠١). واذن، فما من شك ان هؤلاء هم بقية سكانها الذين كانوا فيها يوم الفتح، بعد ان غادرها الروم والعرب المتنصّرين ملتحقين بالمنهزمين. اما اولئك الفرس فما كان لديهم سبب للفرار من حرب لم يكونوا طرفاً فيها، ولا كان لديهم مكان يفرون اليه، فمكثوا في المدينة، وبذلك شكّلوا عاملاً سكانياً ثابتاً، علينا ان نتابع تطوره فيما أتى من الايام.

ولقد كنّا عرفنا مما سبق، انها، اي تلك التركيبة، تألفت فيما بعد من فريقين ايضا، هما، هذه المرة، الحنابلة في المدينة، والشيعة في أطرافها، او في نواحيها، على حد قول الذهبي الآنف الذكر. وإنّا وان كنا لا نستطيع القطع بأن حنابلة «بعلبك» في القرن الخامس للهجرة / التاسع للميلاد وما بعده، هم انفسهم فرسها في القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد وما قبله، وذلك بسبب ما تعرّضوا له من نقل وتحريك، كما أشرنا آنفاً. لكن ذلك ثابت جزئياً على الأقل، فاذا كانوا ما يزالون

يشكّلون عامة سكان المدينة في القرن الثالث، كما قال اليعقوبي، فلماذا لا يستمرون كذلك في القرن الخامس وما بعده، وإن يكونوا تحت عنوان جديد، بل ذلك من طبيعة الامور. فنحن نعرف ان المدينة ونمط الحياة الحضرية عموماً، لا يميل الى الحفاظ على القسمة الأقوامية والقَبَليّة على المدى البعيد، خصوصاً ان نسب اولئك المسمون بالفرس، لم يكن ذلك النسب المنيف الذي يستحق الحفاظ، بل ربما كان من مصلحتهم ان يُهمل ويُنسى، ويمنح مكانه لعنوان جديد، من تلك العناوين المقبولة، التي ستجعل اندماجهم في الصيغ الاجتماعية والثقافية السائدة اكثر سهولة، ولا أجدر من العنوان المذهبي في هذا المجال.

لكن لا سبب إطلاقاً للشك في ان يمانية أطراف «بعلبك» في القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد، هم انفسهم «رافضة تلك الناحية» في القرن السابع للهجرة / الثالث عشرة للميلاد. فان يكن الاستمرار هو سيد التاريخ غير منازع، فان سيادته لا تصح صحتها بالنسبة للجماعات الخامدة سياسياً، تلك التي لا تملك الا ان تستمر، تستمر فقط، لا لشيء الا لأن حوافزها التقليدية، والظروف المحيطة بها عموماً، لا تمنحها أكثر من الطاقة على الاستمرار، محتمية وراء خمودها واستكانتها، ممارسة فضيلة الانتظار في أفضل الاحوال. وهذا أمر سيء بالنسبة للجماعة نفسها، ولكنه ـ ويا للمفارقة ـ يجعل مهمة المؤرخ أكثر سهولة بما لا يُقاس.

(٧)

مَن هم أولئك اليمانيون تحديداً، ومتى أتوا؟

النسبة قاطعة في ان هؤلاء النازلين أطراف «بعلبك» او ناحيتها، هم مهاجرون من «اليمن»، ولكننا نعرف ان هذا القطر القصيّ ظل يقذف بأبنائه نحو «الشام» قروناً، من قبل الاسلام ومن بعده. اذن فهذه النسبة، على عمومها، لا تقدّم لبحثنا عوناً يُذكر.

ولكننا، من جهة اخرى، نقطع بان يمانيي اطراف «بعلبك» هم ممن نزلوها بعد الفتح الاسلامي، وهذا يضيّق ميدان السؤال. وعلمنا هذا هو ثمرة لتطبيق أحد أهم

الثوابت المنهجيّة، التي وضعناها في أوليات البحث، لكي توجه خطانا، ونحن نتأمل في المشكلات التي يطرحها، وهي تلك التي تقول، ان أي نابتة شيعية في «الشام» لا يمكن ان تكون من غرس أرضه، بل لا بد انها قد وفدت عليه وفوداً من خارجه، للأسباب التي أدلينا بها هناك. وعليه، فاذا صحّ ان أولئك اليمانية، هم أنفسهم الذين عرفناهم شيعة فيما بعد، وهو صحيح دون ريب، اذن، فلا بد انهم حملوا تشيّعهم معهم من حيث أتوا ولم يكتسبوه من حيث نزلوا اكتسابا، وأنّى لهم.

هنا تنجدنا الطوبوغرافيا حيث يضنّ التاريخ، تفتح لنا كوّة صغيرة، يتسلّل منها بصيص ضوء ضئيل، ولكنه كافٍ لإنارة سبيلنا الى الجواب، ذلك ان أحد أبواب مدينة «بعلبك» كان يحمل اسم «باب همدان» (يرد ذكره، مثلاً، في: تهذيب تاريخ ابن عساكر: ٤ / ١٦١) «في الميدان الأخضر خارج باب همدان ببعلبك»، مع الإشارة الى ان النص ينتمي الى اواسط القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد.

والقاعدة ان أبواب المدينة الاسلامية تُسمّى بحسب ما تُفضي اليه خارجها، أي بحسب المكان او البلد التي يقصدها الناس عادة وهم ينطلقون منها خارجين، اذ انه بالنسبة للداخل، فان الأبواب جميعها تُفضي الى المدينة نفسها، فلا تمتاز بذلك باباً عن باب. وعلى كل حال، فاننا استقرأنا اسماء ابواب «بعلبك»، كما ذُكرت متفرّقة في (ذيل مرآة الزمان)، وهو لمؤرخ من أبناء المنطقة، فاذا هي جميعها كذلك: «باب دمشق»، «باب نحلة» وهي قرية شرقي المدينة، «باب حمص»، «باب سطحاء» وهو اسم مقبرة المدينة، المعروفة به حتى اليوم، وتقع في الجنوب الشرقي للمدينة، «باب همدان» (راجع: ذيل مرآة الزمان: ٢ / ٤١٢ / ٣ / ٨٣، ٣ / ٩٠، ٤ / ١٦٧ على التوالي)، وهو دليل لامراء فيه على ان هذا الباب كان يُفضي الى حيث يقيم تجمع سكاني من بني همدان، وان هذا التجمع كان من الكثرة، بحيث كان الأبرز في المكان الذي يُسامت ذلك الباب.

ونفهم من نص ابن عساكر، ان «باب همدان» كان يفتح على «الميدان الاخضر»، اي على مرجة المدينة، الكائنة تحت «نبع رأس العين»، وهي من معالم المدينة المعروفة حتى اليوم، ولكن ليس وراء المرجة فالنبع الا الجبال، فالسائر من «نبع رأس العين» باتجاه الجنوب، سيصل بعد خطوات معدودات الى بدء الطريق الصاعد الى

السفح، لترقى به مسافة أميال الى جبال السلسلة الشرقية، حيث تنعطف باتجاه «حمص».

اذن، هناك، ولا بد، كانت منازل همدان، التي استدعت تسمية الباب نسبة اليها، الأمر الذي كان معروفاً حتى اواسط القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، ولكنه ضاع ونُسي مع الزمان. ومن هناك هبط الشيعة الذين عمروا السفوح الشمالية المطلّة على «سهل البقاع»، كما قلنا آنفاً، ومنها خرج آل الحرفوش، الذين اصبحوا فيما بعد امراء المنطقة، واتخذوا من المدينة قاعدة لحكمهم، في السياق التاريخي الذي وصفناه أعلاه.

والجدير بالذكر، ان الأودية الكثيرة التي يصادفها المتسكّع في «جرد بعلبك» الشرقي، مملوءة حتى اليوم بآثار قرى كثيرة خربة، مبنيّة بناءاً متيناً بالاحجار المشذبة، المنتزعة من الطبيعة المحلية. كما ترى فيها اينما توجهت آثار استصلاح الأرض وتحضيرها للزراعة، بشكل سلاسل وجلول لا حد لتعدادها، مبنية هي الاخرى بالاحجار، لحفظ التربة من الانجراف، وتكوين عمق ترابي على شيء من الخصوبة.

هذه كلها الشاهد الحي الوحيد الباقي على قصة الشعب الذي نزل تلك الجبال، بعد ان وصل اليها، وصول طائر مهاجر قد اضناه التعب، في وضع أشبه بالهائم على وجهه، بعد ان قطع مئات الأميال، في ظروف انسانية لا نعرف عنها شيئا، وكان عليه ان يكافح لمدة قرون ليستمر ويبقى حيا، منتزعاً ما يتبلّغ به من قلب الأرض الجبليّة الضنينة. ولكم تُخفي هذه القصة في عمومها من آلاف القصص الصغيرة، عن المعاناة الهائلة التي لقيها هذا الشعب القادم من «العراق» الخصب الدافىء، ليستقر في تلك الجبال الجرداء القارسة. وكم دفع من الضحايا قبل ان ينجح في التأقلم مع الطبيعة القاسية لوطنه الجديد. ولكن ما ان سقط الحاجز النفسي الذي حمله من تجربته المرة في «الكوفة»، حتى بدأ يهبط من معاقله، متجهاً اولاً الى السفوح الاكثر خصباً ودفءً، ثم مدينة «بعلبك» نفسها، ليُحدث فيها ما وصفناه من تغيير سكاني ما يزال مستمراً حتى اليوم.

يا للتاريخ كم يُخفي من أسرار عجيبة، يعجز عن حبك مثلها أخصب القصّاصين خيالا.

وكم ترك الأول للآخر!

(٨)

ولكن، اذا كانت هذه القصّة العجيبة، تفسر لنا أصل وجود الشيعة الذين عمروا، في بعض المراحل من تاريخهم، السفوح الشمالية لسلسلة الجبال الشرقية، فانها لا تقول شيئاً عن أصل اخوانهم الذين سبقوهم فعمروا أطراف «بعلبك»، واضحوا، فيما يبدو، عنصراً جاذباً، ساهم في إغراء اولئك بالهبوط من الجبال.

هنا تأتي المأثورات الشعبية، لتُدلي بدلوها بما يساعد في الإجابة على السؤال. فقد كنا قلنا قبل قليل، ان الشيعة من سكان «البقاع البعلبكي» والسفوح المشرفة عليه، ينتمون بعامتهم الى «جبل لبنان» والى الجبال الشرقية. ونُضيف الآن، اننا لا نجد استثناءً من هذه الحقيقة الثابتة، الا سكان قريتين تستقران في وسط السهل، هما «ايعات» المجاورة لـ «بعلبك» الى الشمال الغربي منها، و«تمنين» التي تُعرف اليوم بـ «التحتا»، بعد ان قامت الى جوارها تماماً قرية اخرى مُيّزت عنها بـ «الفوقا»، وهي تقع غربي «بعلبك». النقطة الأكثر أهمية بالنسبة لما نعالجه الآن، ان أعرق العائلات وأكثرها عديداً في «ايعات»، اعني آل عبد الساتر، ما يزالون يفخرون ويذكر الناس لهم انهم همدانيو الأصل، وكذلك آل ياسين الذين يقطنون حتى اليوم «تمنين التحتا»، ومنها هاجر قسم منهم الى «جبل عامل» حيث ما يزالون هناك، والى هذه العائلة ينتمي المؤلف. ودلالة موقع القريتين هامة جداً، فهو يدل على انهما عمرتا بالناس في تاريخ مبكر، بالقياس الى بقية القرى، حيث كان من نزلوهما بالخيار من أمرهم، لانهم نزلوا منطقة شاسعة لا ينافسهم فيها أحد، لانها شبه خالية من السكان. ومعلوم ان هذا ما كان عليه «سهل البقاع»، بل «الشام» كله تقريباً، مدة قرن ونصف على الأقل بعد الفتح.

(٩)

السؤال الأخير:

متى كان نزول هؤلاء الهمدانيين اطراف «بعلبك» او نواحيها، ومن ضمنها جردها.

ونقول في الجواب:

هـذا مـا لا سبيل الى القطـع بشـأنـه، استنـاداً الى مـا بين أيدينـا مـن نصـوص وملابسات مما بسطنـاه للقارىء، ولكن، ما دام أبناء قومهـم أكثرية، في «حمص»، غير البعيـدة عن «بعلبـك»، في الـربع الأخير مـن القـرن الاول للهجـرة / السابـع للميلاد، كما عـرفنا مـن الفصل السـابق، فلماذا نفترض تـاريخاً مختلفاً لنـزول هؤلاء «بعلبك»؟!. والاسباب التـي دفعت اولئك الى الهجرة من «الكوفـة» ونزول «الشام» هي نفسها التي دفعت هؤلاء.

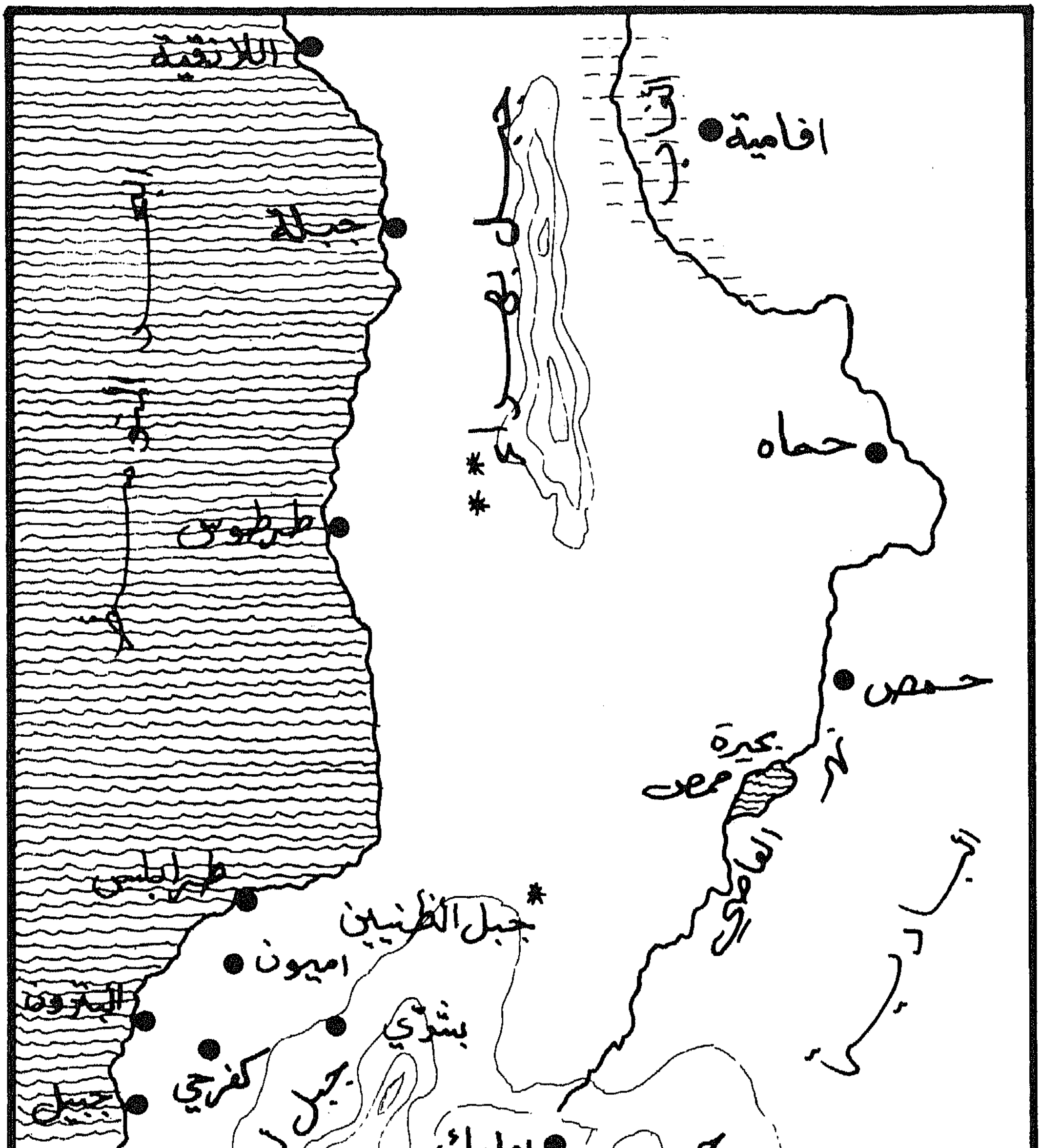
يؤيـد ذلك ان قومـاً من همدان، هـم الأوزاع، كانوا في «بعلبـك» يقيناً في الفترة نفسها، ومنهـم الامام الاوزاعي (٨٨ ـ ١٥٧ هـ/ ٧٠٦ ـ ٧٧٣م)، الـذي وُلد في «بعلبك» ـ ايـن بالتحديد مـن «بعلبك»؟ ـ «واليهم يُنسـب الاوزاعي» (نهاية الأرب في أنساب العرب / ١٦٩).

ولعل بيت الاوزاعي آثر لأمر ما الانتقال الى المدينة، وبذلك، وكما يحدث غالباً، وقع في أُسارها الثقافي، خصوصاً وانه كـان مقطوعاً عن أي مصدر معرفي يضمن له التواصـل مع هـويته التـاريخية. ولكنه، على كـل حال، حـافظ على تمايـز ما، ولم يندمـج في الصيغ الثقـافية السائدة، بحيـث يُعتبر من المؤسسين لمذهـب مستقل. ولعـل هـذا الجزء من سيرة الامـام، تبعـث على قـراءة جـديدة، لما بقـي بين أيـدي البـاحثين اليوم من مواقفه وافكاره.

***

الفصل الثامن

«طرابلس»
وجوارها



اللاذقية
افامية
جبلة
حماه
طرطوس
حمص
بحيرة حمص
طرابلس
جبل الظنيين
اميون
البترون
بشري
كفرحزي
جبيل
بعلبك
جبل لبنان
بيروت

(١)

«طرابلس» او «أطرابلس» ـ وقد تسمى ايضاً «طرابلس الشام» تمييزاً لها عن «طرابلس الغرب» في شمال «افريقية» ـ المدينة المعروفة على ساحل «البحر المتوسط»، مدينة ذات تاريخ عجيب، يبلغ الغاية في الاضطراب وفقدان التجانس.

فتاريخها الاسلامي يبدأ بوصفها قاعدة عسكرية بحرية، شبه مهجورة من السكان المدنيين، ثم اذا بها، وكأنما فجأة، مدينة كبرى عامرة مزدهرة انتاجياً وفكرياً، بدرجة تميزها عن سائر مدن الساحل الشامي، ومركز هام من مراكز التشيع في المنطقة الشامية، ثم صارت الى امارة صليبية، تكاد تكون في تركيبتها السكانية، ونظامها السياسي، ومعالمها الحضارية، مثل اي مدينة اوروبية في ذلك الزمان. ثم اذا بها أطلال مسوّاة بالأرض، بعد ان حرّرها المسلمون فدمروها تدميرا، مثلما يُقتل ابن سفاح. وهنا ينتهي تاريخ «طرابلس» الاسلامية، ولم يرتفع شأنها أبداً عن أكثر من ميناء لا يزال يحمل هذا الاسم حتى اليوم، اما الاسم الاصلي فقد ورثته مدينة اخرى، بُنيت في جوار المدينة المنكودة الحظ، ولم تستعد «طرابلس» اسمها بعد ذلك ابدا.

امتد تاريخ «طرابلس» المجيد منذ اواسط القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي حتى نهايات القرن السادس / الثاني عشر، اي مدة قرن ونصف القرن على وجه التقريب. في تلك الفترة كانت حاضرة مزدهرة بكل معاني الازدهار، انتاجياً

وحضارياً وفكريا. ومن أسف فان اكثر تاريخ تلك الفترة قد ضاع، وما من شك ان السبب في ضياعه، يعود الى الانقطاع الذي حصل بالاحتلال الصليبي الطويل لها، ثم جاء تدميرها ليقضي على المعالم المادية للمدينة، التي لو انها لم تدمر، لكانت عوناً للمؤرخ في بعض جوانب تاريخها. والباقي في ايدينا اليوم، مما يصلح ان يكون مادة تاريخية، لا يزيد عن ان يكون تسجيلات تاريخية متناثرة، وملاحظات ثمينة تركها لنا عدد من الجغرافيين، فضلاً عن بعض آثار فقهائها وادبائها، وهي تتضمن مادة غنية برسم الدراسة.

(٢)

دخلت «طرابلس» التاريخ الاسلامي، بعد ان أصبحت بالفتح جزءاً من «دار الاسلام»، بوصفها ثغراً، يعني قاعدة قتالية حدودية، الامر الذي استمر طيلة القرن الاول للهجرة / السابع للميلاد. في هذه الفترة كانت، فيما يبدو، أقل شأناً من «بيروت» و«صور»، جارتيها على ساحل البحر، في كل شيء، والظاهر انها بقيت لفترة طويلة أسيرة وضعها العسكري المضطرب، الذي أعاق النمو الذي تستحقه.

المؤرخ والجغرافي الشهير ابن واضح اليعقوبي لم يجد، حوالى الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة / العاشر للميلاد، ما يقوله فيها سوى ان «اهلها قوم من الفرس، كان معاوية بن ابي سفيان نقلهم اليها» (البلدان / ٨٣)، وان مدينة لا يجد مؤرخ وجغرافي متمرس، عرف المنطقة معرفة مباشرة كما عرفنا مما سبق، ما يقوله فيها الا استدعاء تغيير سكاني، يرقى الى ما يزيد عن قرنين، لمدينة بطيئة النمو حقا، فضلاً عما في كلمته «قوم من الفرس» من اشارة غير خفية الى ضآلة عدد سكانها، وانعدام تنوعهم عرقياً، مما نفهم منه انها لم تكن مرغوبة للسكن من المدنيين. ولسنا نجد سبباً لذلك سوى ما أشرنا اليه أعلاه.

لكن ناصر خسرو القبادياني، الذي زار المدينة بتاريخ ٥ شعبان ٤٣٨ هـ/ ٦ شباط ١٠٤٧ م، اي بعد قرن ونصف تقريباً، يصفها وصفاً يودع في ذهن القارىء صورة مختلفة تماماً عن تلك التي استفدناها من اليعقوبي. فهو يصف مدينة عامرة، غنيّة، حصينة، تكاد لا ينقصها شيء مما هو من شأن مدينة ناهضة في ذلك الزمان، وها نحن نقتبس نصه لما فيه من غنى وجمال:

«وكان بلوغنا اياها في يوم السبت الخامس من شعبان، وحول المدينة المزارع والبساتين، وكثير من قصب السكر، واشجار النارنج والترنج والموز والليمون والتمر، وكان عسل السكر يُجمع حينذاك، ومدينة طرابلس مشيدة بحيث ان ثلاثة من جوانبها مطلّة على البحر، فاذا ماج علت امواجه السور، اما الجانب المطل على اليابس، فبه خندق عظيم، عليه باب حديدي محكم. وفي الجانب الشرقي من المدينة قلعة من الحجر المصقول، عليها شرفات ومقاتلات من الحجر نفسه، وعلى قمتها عرّادات لوقايتها من الروم، فهم يخافون ان يُغير هؤلاء عليها بالسفن.

ومساحة المدينة الف ذراع مربع، واربطتها اربع او خمس طبقات، ومنها ما هو ست طبقات. وشوارعها واسواقها جميلة نظيفة، حتى لتظن ان كل سوق قصر مزيّن. وقد رأيت بطرابلس ما رأيت في بلاد العجم من الأطعمة والفواكه، بل أحسن منه مائة مرة. وفي وسط المدينة جامع عظيم، نظيف جميل النقش، حصين. وفي ساحته قبة كبيرة، تحتها حوض من الرخام، في وسطه فوارة من النحاس الأصفر. وفي السوق مشرعة ذات خمسة صنابير، يخرج منها ماء كثير، يأخذ منه الناس حاجتهم، ويفيض باقية على الأرض ويُصرف في البحر. ويُقال ان بها عشرين الف رجل، ويتبعها كثير من السواد والقرى، ويصنعون بها الورق الجميل، مثل الورق السمرقندي، بل أحسن منه.

وهي تابعة لسلطان مصر. قيل وسبب ذلك انه في زمن ما أغار عليها جيش الروم الكفار، فحاربه جند سلطان مصر وقهروه، فرفع السلطان الخراج عنها، وأقام بها جيشاً من قبله، على رأسه قائد، لحمايتها من العدو. وتحصّل المكوس بهذه المدينة فتدفع السفن الآتية من بلاد الروم والفرنج والاندلس والمغرب العشر للسلطان، فيدفع منها ارزاق الجند. وللسلطان بها سفن تسافر الى بلاد الروم وصقلية والمغرب للتجارة.

وسكان طرابلس كلهم شيعة، وقد شيّد الشيعة مساجد جميلة في كل البلاد. وهناك بيوت على مثال الاربطة، ولكن لا يسكنها احد، وتسمى مشاهد. ولا يوجد خارج طرابلس بيوت ابدا، عدا مشهدين او ثلاثة من التي مرّ ذكرها»

(سفر نامة / ٤٧ ـ ٤٨)

انها كل عناصر مدينة اسلامية نموذجية مزدهرة، في ذلك الزمان: الجسم المساكن، والغلاف السور، والقلب المسجد، ومكان التبادل السوق، وجهاز

الانتاج المصنع، تستقر وسط مزدرع حسن التروية خصيب.

اين هذا من تلك الصورة الجرداء، الغارقة في تاريخيتها، عند اليعقوبي؟ هل للاختلاف الحاد بين الصورتين علاقة بتباين المنهج عند صاحبيهما، واتجاهات كل منهما العلمية؟

اليعقوبي مؤرخ وجغرافي رائد، وكتابه (البلدان) ثمرة عناية فائقة بما يسميه هو «علم أخبار البلدان» (البلدان / ٢). وهو أبو هذا العلم غير منازع. وبوصفه مؤرخاً لا نستغرب ان تبرز في مؤلفه الرائد هذا آثار معرفته بتاريخ البلدان التي عني بوصفها، وخصوصاً آثار الاحداث الماضية على تركيبتها السكانية الحالية. والحقيقة ان (البلدان) هو نسيج متين، يتقاطع فيه التاريخ والجغرافيا، كما تتقاطع الخيوط في سجادة متينة جميلة الحياكة، فتتماسك وتتكامل وتغنى، شكلاً ولوناً ووظيفة.

اما ناصر خسرو، فهو رجل أصدق ما يوصف به انه مثقف، واسع الثقافة غنيّها، وان غلب عليه الفلسفة والشعر. فهو ذو اطلاع واسع على الفلسفات والاديان، من يهودية ومسيحية ومجوسية وهندية. يُحسن الى جانب الفارسية، لغته الاصلية، العربية والسنسكريتية، كما انه من أعظم الشعراء بالفارسية وأغزرهم انتاجاً. وما يزال ديوانه، المعروف باسم (ديوان ناصر) منتشراً حتى اليوم.

ولأمر ما، لا علاقة له بوضع الكتاب ولا بموضوعه، قام برحلة واسعة، طالت سبع سنوات، ساقته الى «جزيرة العرب» و«مصر» و«الشام»، بعد ان أدى مناسك الحج. ولأمر ما ايضا سجّل ما رآه في رحلته بدقة وعناية. وتتصف تسجيلاته بالبراءة والصدق، وان كانت لا تخلو من المبالغة في بعض الأحيان، ولكنها مبالغة لا سمة خاصة لها. اي انها لا تُنبىء عن ميل خاص مستحكم، يكيّف الرؤية وفقاً للهوى، اذ لا موضوع خاصاً لها، فهي اذن أقرب الى ان تكون طبعاً ومزاجاً ونمط شخصية.

على هذا فلا بد من الجمع بين النصين، وذلك بالقول ان الاختلاف بينهما يرجع الى اختلاف زمن صدورهما. اليعقوبي قال ما عنده في «طرابلس» كما عرفها. هو، دون ريب، متأثر فيما قاله بمنهجه التاريخي ـ الجغرافي، وخصوصاً بمعلوماته التاريخية. ولكن من المستبعد جداً ان يكون قد أخضع كل الحاضر للمروي التاريخي، لو لم يكن ذلك الحاضر استمراراً وتكراراً لا جديد فيه. اما ناصر خسرو فقد رأى «طرابلس» دون ان يكون في ذهنه اي تصور للمدينة، لا في الماضي ولا في

الحاضر، فوصفها ذلك الوصف المحيط، الذي لا تخفى فيه امارات الدهشة. ونحن اليوم حين ننقل ابصارنا بين النصين، من الاول باتجاه الثاني، نكاد نرى المدينة وهي تنمو، مثلما تمنح الحركةُ الحياة للصور الساكنة في فيلم سينمائي.

الآن نستطيع ان نستنتج بسهولة ويُسر، ان «طرابلس» قد نمت سكانياً وانتاجياً وعمرانياً خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، على الارجح، من مجرد ثغر عسكري يعمره مرابطون، الى مدينة، بكل ما يعنيه مفهوم المدينة الاسلامية في ذلك الاوان. وتفصيل الكلام في هذا الشأن موكول الى بحث مستقل، بدأنا العمل عليه، وقطعنا فيه شوطاً حسناً. ونسأل المولى سبحانه التوفيق للتمام. وما هذا الذي سطرناه في هذه التهيئة، الا اختصار شديد عن التفصيل الوافي هناك، اثبتناه ابتغاء تحديد إشكالية البحث، تبعاً لمنهج هذا العمل، وعلى كل حال، فان الحد الأدنى منه، مما لا يستطيع أحد المناقشة فيه، يكفي لطرح المشكلة.

(٣)

العبارة التي يجب ان تبعث اكبر قدر من الدهشة في نص ناصر خسرو، لدى القارىء العارف بالتاريخ الأكثر قدماً للمنطقة، الذي فصّلنا القول فيه في مقدمة هذا الكتاب، ـ هي قوله: «وسكان طرابلس كلهم شيعة، وقد شيّد الشيعة مساجد جميلة في كل البلاد. وهناك بيوت على مثال الأربطة، ولكن لا يسكنها احد، تسمى مشاهد».

من الواضح والمؤكد لدينا ان المقصود بـ «شيعة» في النص، الامامية الاثنى عشرية على وجه التحديد والحصر، او، على الأقل، على وجه التغليب القوي. وهذا حكم يدعمه تاريخ كامل، بكافة عناصره، من سياسية وفكرية، نجد اليوم نثاره وبقاياه في كتب التاريخ والسير والأدب والفقه، دون ان يعني انه لم يكن هناك أقليات من غيرهم.

لكن مشكلة «طرابلس» الشيعية بالذات بالغة التعقيد، بالقياس الى كل المراكز الشيعية الاخرى في «الشام». فهنا، من جهة، «طرابلس» المدينة بالمعنى الحضاري للكلمة وقد رأيناها انتفضت امامنا وكأنها فجأة بكامل مظاهرها: عمران وزراعة

وصناعة وتجارة، كما وصفها ناصر خسرو، من تلك التي تكاد تكون خالية خاوية على عروشها، كما أرانا اياها اليعقوبي. وهناك «طرابلس» الثقافة، التي حملت عنواناً كبيراً وأساسياً هو التشيع، لم يظهر لدى ناصر خسرو الا بتلك العبارة القصيرة، التي لا نتوقع اكثر تفصيلاً منها من مثله، بوصفه سائحاً لم يقضِ فيها غير فترة قصيرة. الفاصل بين الوجهين هو، بالطبع، تحليلي وليس موضوعياً. وعليه فان اي تفسير لظاهرة «طرابلس» المدينة ـ الثقافة لا بد ان يتسع لوجهيها في الآن نفسه، يجب ان يفسّر ذلك الصعود السريع للمدينة خلال فترة قصيرة نسبياً، ويجب ان يفسّر شيعتها وتشيعها.

اذن، فعندما نطرح هنا والآن سؤالنا الذي صار تقليدياً: من أين أتوا؟ فان علينا ان لا نقنع بتفسير أعور. يجب ان يكون هؤلاء الذين لا مفرّ من فرض أنهم أتوا، قد حملوا معهم بالاضافة الى تشيعهم، العامل الانساني في صعود وازدهار المدينة، بحيث أدت المزاوجة بين امكانات «طرابلس»، الميناء الممتاز والمزدرع الواسع الخصيب، وبين ما يمكن ان يقدمه نزالها الجدد، الى ذلك الصعود العجيب.

ثم ان علينا، ما دمنا نحدّد مشكلة البحث، ان نأخذ بعين الاعتبار ان «طرابلس» في تشيعها لم تكن ظاهرة معزولة عن جوارها. واكتفي الآن بالوقوف عند عبارة من نص ناصر خسرو، لما فيها من دلالة خاصة على ما قلناه اعني قوله: «وقد شيّد الشيعة مساجد خاصة في كل البلاد»، مع التشديد على كلمتي «كل البلاد» التي تعني دون ريب بلاد «طرابلس» اي جوارها.

وعلى ان العبارة عامة، بحيث لا يصح الاستناد اليها في تحديد دقيق، خصوصاً وانها صادرة عن كاتب غريب عن المنطقة، ليس من المتوقع منه ان يكتشف ما بين البلدان من روابط غير الجغرافيا السطحية، مع ذلك فان معطاها يفي بالحاجة الآن، حيث يقتصر غرضنا على تحديد مشكلة البحث.

اذن، من اين أتى اولئك الشيعة، الذين نهضوا بـ«طرابلس» ونهضت بهم ذلك النهوض السريع؟

(٤)

يبدو ان حظوظ هذا الكتاب منوطة بالنصوص النادرة، وما هي في الحقيقة محض حظوظ، ولكننا نعمل خارج التاريخ الرسمي ـ السلطوي، حيث ما نزال نخضع للرقابة المحكمة نفسها التي وجّهت عمل الذين سجّلوا التاريخ، وان تكن عيون الرقباء قد أكلها التراب منذ قرون.

فهنا أيضاً نجد مفتاح مشكلتنا في نص فريد، وجدناه لدى ابن فضل الله العمري، احمد بن يحيى (٧٠٠ ـ ٧٤٩ هـ / ١٣٠٠ ـ ١٣٤٨م) في (مسالك الابصار في ممالك الامصار، الفصل المخصص لقبائل العرب في عصره / ١٥٥) ولدى القلقشندي، ابي العباس احمد (٧٥٧ ـ ٨٢١ هـ / ١٣٥٥ ـ ١٤١٨م) في (صبح الأعشى: ١ / ٣٢٨) و(نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب / ٤٣٩) باختلاف بسيط بين المصدرين، منشؤه تصحيف النسّاخ وضعف التحقيق، يقول: «وبالجبل المعروف بالظنيين من الشام فرقة من همدان».

سندرس سند هذا النص، فان وجدناه أهلاً للثقة، عمدنا الى نقد المتن واستخراج خبئيه، وهذه خطة درج عليها أهل الحديث والفقه.

(٥)

يصرح القلقشندي في (صبح الاعشى) بانه أخذ النص عن (مسالك الابصار) ولكنه في (نهاية الأرب) يقول انه أخذه عن الحمداني، اذن، فالحمداني هذا هو اول راوٍ نعرفه للنص، او انه مصدره.

والحمداني هذا هو بدر الدين يوسف بن سيف الدولة الحمداني التغلبي (٦٠٢ ـ ح: ٦٨٠ هـ / ١٢٠٥ ـ ١٢٨١م)، واستناداً الى (الدرر الكامنة: ٥ / ٢٣١) فانه وضع «تصانيف في الانساب»، ولكننا من أسف لا نعرف لها اليوم نسخة. ويُفهم من كلام العسقلاني المقتبس أعلاه انه لم يعرفها ايضاً، والا لكان ذكرها او بعضها بالاسم. بيد اننا لا نشك ان القلقشندي والعمري كلاهما، بالاضافة الى المقريزي في كتابه (البيان والإعراب عما في أرض مصر من الأعراب)، فضلاً عن ابن خلدون في (العبر) هم جميعاً عالة على الحمداني، بطريقة او بأخرى، فيما كتبوه عن مواطن

انتشار القبائل العربية، في «مصر» و«الشام». والحقيقة ان هذا الرائد أسس الكتابة في هذا الموضوع، وبذلك خرج على سنن المؤرخين التقليديين السابقين عليه، وكان عمله من المتانة بحيث اننا لا نعرف كتابة عن القبائل العربية في تلك المواطن، لم تعتمد عليه بطريق مباشر او غير مباشر، وبذلك استحق عن جدارة لقب «نسابة العرب»، (الدرر الكامنة / نفسه). والظاهر ان عمله، كما هو شأن الأعمال الرائدة احياناً، لم يلقَ بسرعة الاهتمام الذي يستحقه، وهذا يفسر لنا ضعف انتشاره، بحيث فقدت نسخته بعد قرن ونصف من وضعه.

تولّى الحمداني منصب المهمندار في البلاط المملوكي، وهي وظيفة موضوعها «تلقّي الرسل الواردين وامراء العرب وغيرهم، ممن يرد من أهل المملكة وغيرها» (صبح الأعشى: ٤ / ٢٢). اذن، فصاحبها أشبه بمدير التشريفات اليوم (مهمان بالفارسية تعني: ضيف). ثم صار لهذه الوظيفة شأناً كبيراً، بعد ان اعتمد المماليك سياسة جديدة تجاه القبائل البدوية، أدت الى نظمها في أجهزة الدولة، عن طريق منصب استحدثوه يحمل اسم «إمرة العرب»، وجعلوه رتبة عسكرية عالية. في هذه الصيغة صار عمل المهمندار أشبه بضابط اتصال بين السلطة المركزية وشيوخ القبائل. من هنا كان المنصب يقتضي معرفة واسعة ودقيقة بالقبائل وانسابها وأمرائها واماكن انتشارها والعلاقات فيما بينها، فضلاً عن استيعاب سياسة الدولة تجاهها، التي كانت عرضة للتغيير من وقت لآخر تبعاً للمقتضيات. وجدير بالذكر ان والد بدر الدين شغل الوظيفة نفسها من قبله، بحيث ان العسقلاني في (الدرر الكامنة: ٥ / ٢٣١) يلقبه «مهمندار العرب».

اما العمري فقد كان هو الآخر من كبار موظفي البلاط المملوكي، تولّى كتابة السر في «القاهرة» و«دمشق» (الدرر الكامنة: ١ / ٣٥٢). وكتابه الضخم يشهد بطول باعه في الشؤون الادارية والمعارف المهيئة لها، ومنها الجغرافية الطبيعية والبشرية والتاريخية، وآخرهم القلقشندي، أشهر من ان نعرّف به وبكتابه الذائع الصيت.

اذن، فهذا النص الثمين قد وصل الينا عن طريق ثلاثة من أكفياء الرجال الذين وضعتهم كفاءاتهم العلمية وخبراتهم العملية في مناصب ادارية عالية، في البلاط المملوكي في «القاهرة»، يوم كانت هذه عاصمة لسلطة مركزية، تبسط سلطانها على المنطقة التي عنوا بوصفها. وكانوا جميعاً، بحكم مسؤولياتهم، في موقع ممتاز، يُشرف

بهم على موضوعات أعمالهم. وفي هذا الاطار العملي وضعوا مؤلفاتهم. حقاً ان الأخيرين أخذا عن الاول، كما سلف منّا القول، ولكن مجرد نقل اقواله من قبلهما دون اعتراض عليها، وهما الخبيران بموضوعها، هو شهادة ضمنية منهما بصحتها. وهذه هي النتيجة التي نصل اليها بتتبع طريق النص الينا. ولا مراء بعد هذا في القول، بأن النص يتمتع بقدر وافٍ من الثقة، أكثر مما يتطلّبه المؤرخون عادة.

يبقى سؤال أخير ذو علاقة بالسند:

هل النص للحمداني، وعى موضوعه بالخُبر والعيان، ام هو رواية تحكي ما وجده عند غيره؟

أهمية هذا السؤال، من حيث علاقته بتاريخ صدور النص، مما يمكن ان يُلقي الضوء على موضوعه، ففرق بين ان يكون موضوع النص حالة مشهودة من قبل الحمداني نفسه، او حالة تاريخية أخذها عن مصادرها التي لم تصل الينا، بحيث لا يكون الحاضر بالضرورة موضوعاً لها، مثلما كان يمكن ان يكون حال نص القلقشندي لو لم يصرّح بالمصدر الذي أخذ عنه، مما أتاح لنا ان نعلو بالسند الى العمري، ثم منه الى الحمداني.

واضح ان لا سبيل لنا الى جواب قاطع او مُرضٍ على الأقل، استناداً الى النص نفسه او الى ملابساته، وذلك لافتقارنا الى النص الأصلي. وربما لو كان بيدنا كتاب الحمداني المفقود لكفانا مؤنة السؤال، الذي سيبقى على الأرجح دون جواب. وعلى كل حال، فستكون لنا عودة الى موضوعه، من خلال مصادر ومعلومات ومقارنات أخرى.

هذا بالنسبة للسند، فماذا عن المتن؟

(٦)

ان النصوص التاريخية النادرة، اذا تم تفسيرها وتحليلها بشكل سليم، مع الاستعانة بما يمكن ان تقدمه نصوص ومعلومات مساندة، يمكن ان تكون ذات فائدة جليلة، خصوصاً حيث يواجه الباحث ظلاماً مُطبقاً، ليس فيه بصيص ضوء. ان البصيص الذي يبدو في نهاية نفق مُعتم لن يُنير الطريق بالتأكيد، ولكنه

يحدّد للتائه في داخلـه، الاتجاه الذي عليـه ان يسلكه لكي يخرج مـن كُربتـه، وهذه بالتحديد مهمة النص الذي نعالجه. ان عليه، بالاضافة الى مُعطاه المباشر، ان يقود عملية البحث والتـأمل، حيث من المتوقـع ان نجد نصوصاً أخرى، كـانت مهملة لانها تفتقر الى الفكرة الناظمة لها.

اذن، فوظيفـة هذا النص هي ذاتيـة أولاً، بما يقدمه مـن تصور جديد، بـالنسبة الينا، وبـالنسبة الى مستـوى البحوث في مـوضوعه، وغيريـة ثانيـاً، من حيـث انه يؤهلنا للإفادة من نصوص اخرى، ما زالت ميتة بالنسبة للبحث والباحث. وتاريخ البحث المنهجـي حافـل بأمثال، فتحـت فيها مـلاحظة او فكرة وحيـدة آفاقـاً بكراً شاسعة، لأن تلك الفكـرة او الملاحظة كان لها من قوة الإنارة، ان اضـاءت مساحة واسعة، بحيث كشفت عناصر معرفية كـانت في متناول اليد، ولكنها معطلة تماماً، لانها غارقة في الإبهام، معزولة عما يمكن ان تتكامل معه.

النص مركب من عنصرين اساسيين:

ـ جغرافي بشري هو «الجبل المعروف بالظنيين».

ـ انساني هو «فرقة من همدان».

وعلينا ان نتناول بالدراسة كلاً من العنصرين.

(٧)

يقول القلقشندي وهـو يتحدث عن «القسم الثاني مـن أعمال طرابلس، الأعمال الصغار» ان «عمل الظنيين» هو «كورة بين مصياف وأفامية»، (صبح الأعشى: ٤ / ١٤٨). وما من شك ان هذا التحديد يحكـي التقسيم الاداري الذي كان معمولاً به من السلطة المملوكيـة في القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميـلاد، ولا علاقة له بالتسمية التاريخية وحدودها. انه يتحدث تحت عنوان «عمل الظنيين» وليس «جبل الظنيين»، ومعلوم ان العمـل يعني وحـدة ادارية، تـوضع حـدودها لاعتبـارات لا علاقة لها لا بالتاريخ ولا بالجغرافيا.

اما الاسـم التاريخي فانـه مكوّن من عنصريـن، اولهما طبيعي هو «جبـل» والثاني سكاني هو «الظنيين». والتحديد الذي قـرأناه عند القلقشندي يتجاوز الاثنين معاً،

يتجاوز العنصر الطبيعي، حيث يصل شمالاً الى «أفامية»، مجتازاً المنطقة السهلية المعروفة باسم «ممر حمص» ليشمل «جبل بهراء» المعروف اليوم باسم «جبل العلويين». وما من شك ان «جبل بهراء» او «جبل العلويين» كان له دائماً اسمه المستقل، المنفصل والمغاير لـ «جبل الظنيين»، واذ يتجاوز النص العنصر الطبيعي، يتجاوز ايضاً العنصر السكاني، اعني «الظنيين».

الاسم التاريخي الذي ما يزال متداولاً حتى اليوم، بعد ان تطوّر الى «الضنّية» يبدو أكثر صدقاً، وان تكن التقسيمات الادارية الحديثة قد شوّهت دلالته، بعد ان سلخت عنه ما صار يُعرف بـ «قضاء زغرتا»، في حين ان «الضنّية» نفسها أُلحقت بـ «طرابلس» فصار اسمها الرسمي «قضاء طرابلس». والظاهر ان «جبل الظنيين» التاريخي يعني ما يشمل اليوم القسم الجبلي من «قضاء طرابلس»، بالإضافة الى «قضاء زغرتا».

ومع ذلك، اي مع اقتناعنا الكافي بوجاهة ما سطرناه أعلاه حول هذه المسألة الغامضة، فان هناك احتمالاً لا يصحّ إغفاله، خصوصاً وانه ذو علاقة باحدى المشكلات التي يطرحها تاريخ بعض اهل المنطقة، مما سنتحدث فيه فيما يلي، هو ان يكون التحديد الإداري، الذي كان معمولاً به في الوقت الذي سجّل فيه القلقشندي ما عنده من معلومات عن «عمل الظنيين»، قد أخذ في الاعتبار خصوصية العنصر السكاني، الذي نعرف انه عمر المنطقة التي حدّدها. وعلى كل حال، فليحتفظ القارىء بهذه الملحوظة في ذهنه، عسى ان تكون مفيدة فيما يأتي.

(٨)

اما العنصر السكاني «الظنّيين»، فالمعروف انه يُشير الى فرقة شيعية سكنت الجبل. ومثل هذا أمر مألوف في المنطقة، ومن ذلك «جبال العلويين»، التي كانت تسمى من قبلُ «جبل بهراء»، نسبة الى بني بهراء القضاعيين، و«جبل الدروز» نسبة الى هذه الفرقة، و«جبل عامل» او «عاملة»، نسبة الى بني عاملة اليمانيين، و«وادي التيم» نسبة الى بني تيم الله بن ثعلبة، وهم من بطون بكر بن وائل. وهذه التسميات تحكي جانباً من قصة التبدلات السكانية في «الشام»، سواء تلك التي حصلت قبل الاسلام ام بعد الانتشار الاسلامي، وكذلك المضطرب العقيدي الذي

خاصه المجتمع الاسلامي. فهي اذن وثائق ثمينة ونادرة، سُجّلت فيها أجزاء من تاريخ ضائع.

ولكن ليس هناك، فيما نعلم، فرقة شيعية او غير شيعية حملت اسم الظنيين، او اي اسم يمكن ان تُشتق منه نسبة كهذه، ومن الصعب جداً قبول فكرة ان فرقة او أهل مذهب، تكون من الكثرة بحيث تملأ منطقة واسعة متوسطة وتمنحها اسمها، ثم لا نجد لها ذكراً في المصنّفات المتعددة الموضوعة لبيان الفرق الاسلامية، وهي التي عُنيت بذكر تمذهبات مؤقتة وصغيرة، دارت حول امور تافهة، بادت دون ان تخلّف أي أثر، على صعيدي الفكر والناس. أضف الى ذلك، انه من المستبعد جداً ان تطلق فرقة على نفسها مثل هذا الاسم، الذي يشي بالحيرة والبعد عن اليقين، خصوصاً الظن الذي وصفه القرآن في اكثر من مورد بانه لا يغني عن الحق شيئاً (يونس / ٢٦، مثلاً).

لذلك فاننا نميل الى القول، انه اذا كانت هذه التسمية تتصل بالفعل بفرقة شيعية عمرت ذلك الجبل، فانها مما نبزها به غيرها، ومثل هذا غير نادر، بل كان جزءاً من لغة الصراع، ذي الوجه السياسي، بين الفرق والمذاهب الاسلامية. ويكفي ان نلقي نظرة سريعة على اي كتاب من الكتب المعنية ببيان الفرق الاسلامية، لكي نرى هذه الحقيقة واضحة جلية. وبالنسبة للمنطقة الشامية خصوصاً، فاننا نعرف ان الشيعة الذين سكنوا «كسروان» يُذكرون في بعض كتب التاريخ المعاصرة باسم الجرديين. كما أُطلق على بعض شيعة «جبل عامل» اسم المياذنة، الاول نسبة الى الجرد، اشارة الى انهم يسكنون الجبال العالية الوعرة، والثاني الى منطقة زراعية واسعة، تقع قرب مدينة «النبطية» في «جبل عامل»، عُرفت بنبع غزير فيها يحمل اسم «نبع المأذنة» ما يزال يعرف بهذا الاسم حتى اليوم.

يبقى القول في المناسبة التي من أجلها حمل اولئك، او، بناءً على وجهة نظرنا، حُمّلوا اسم الظنيين، وهذا ما لم نعثر له على وجه. وعلى كل حال، فان البحث مفتوح، وعسى ان نعثر او يعثر غيرنا على ما ينير السبيل.

مهما يكن، فان المغزى الهام بالنسبة لبحثنا، في القول بان الظنيين هم فرقة شيعية، يكمن في ان واضعيه والذين تناقلوه من بعدهم، لم يجدوا تعليلاً يمكن قبوله، سوى القول انه مأخوذ من اسم جماعة شيعية عمرته، مما يشير الى مرتكز قوي

ومشهور، بحيث لا يمكن تجاوزه، هو ان الشيعة هم حصراً عمّار هذا الجبل التاريخيون. هذا الارتكاز يتصل بسياق تاريخي نعرف عنه ما يكفي، ظلّ مستمراً حتى ما بعد نهاية الوجود الصليبي في «طرابلس»، في حين يقدم لنا نص ابن فضل الله العمري ما يعيننا على فهم بداية ومنطلق هذا السياق، خلافاً لكل المعطيات المحلية، وهذا هو فضله على بحثنا.

فهذا ما يسعنا قوله في الشق الاول من عبارة العمري «الجبل المعروف بالظنيين».

(٩)

اما بالنسبة للشق الثاني منها «فرقة من همدان» فانه يطرح سؤالين:

اولهما مباشر، يتعلق بحجم الوجود الهمداني في «جبل الظنيين»، ذلك المشار اليه بـ «فرقة».

وآخر غير مباشر، ولكنه جزء أساس من طبيعة العمل التاريخي، ويتعلق بتاريخية ذلك الوجود.

اما كلمة «فرقة» فانها لا تدل بذاتها على عدد يمكن تحديده، ولو بشكل تقريبي ولكن ما دام هذا الوجود ملحوظاً بحيث سُجّل، رغم انه يستقر في بقعة ظلت لفترة طويلة بعيدة عن مجرى الأحداث، فان هذا يدل على انه كان وجوداً بارزاً.

لكن الكلمة تنطوي على معنى يتصل بالسؤال الثاني، هو انهم، اعني الهمدانيين النازلين «جبل الظنيين»، هم جزء من جماعة افترقت الى عدة فرق. واستعمال الكلمة بالذات يشير الى ان هذا الامر كان معروفاً، مركوزاً في أذهان المتصلين به بدرجة أو باخرى، ويتناسب مع ما عرفناه عن وجود الهمدانيين كأكثرية في «حمص» وفي اطراف «بعلبك»، فضلاً عن اماكن اخرى، سنتحدث عنها فيما يلي.

هذا التحليل بمجمله ذو فائدة مزدوجة بالنسبة لما نعالجه الآن، فهو من جهة يدل على ان عدد الهمدانيين الذين نزلوا «جبل الظنيين» لم يكن قليلاً. ومن جهة

اخرى يدل على ان نزولهم كان في الآن نفسه الذي نزلوا فيه منزليهم الآخرين، وربما غيرهما.

ثم انه اذا صحّ ان الموارنة قد شرعوا ينزلون «جبل لبنان» في اواخر القرن السابع الميلادي، وتحديداً ابتداءاً من السنة ٦٨٥ م / ٦٦هـ، بعد ان اضطروا الى ترك مواطنهم في وادي «نهر العاصي»، كما يرجح أكثر المؤرخين المختصيّن (صليبا: منطلق تاريخ لبنان / ٤٣) فان اختيارهم للاعالي الباردة القاحلة، أي بلدة «بشرّي» وجوارها، دون الشمال، الأكثر دفئاً والأغنى بالمياه والأراضي السهلة الاستصلاح نسبياً، أعني «جبل الظنيين» او «الضنيّة»، ليدل دلالة شبه أكيدة، على ان هذه كانت مأهولة بالسكان في ذلك الوقت، بحيث حال ذلك بينهم وبين نزولها، وألجأهم الى ذلك الاختيار الأسوأ. هذا، بالإضافة الى ان انتشارهم فيما بعد جنوباً، باتجاه «البترون» و«جبيل»، دون الشمال أيضاً، يؤكد الدلالة نفسها.

ان الجمع بين هذه التحليلات، بما فيه المقارنة الأخيرة، يصل الى تحديد واضح لما يعنيه «جبل الظنيين»، في نص العمري. وبالتالي، واستناداً الى النص نفسه، منزل الهمدانيين، الذين لا يمكن ان يكونوا قد قدموا اليه الا من «الكوفة»، مثل اخوانهم الذين نزلوا «حمص»، لكل الاسباب التي بسطناها آنفاً. وثانياً، وعلى وجه التخصيص، فان ما استفدناه من كلمة «فرقة»، بالإضافة الى المقارنة التاريخية مع نزول الموارنة، يتقاطع مع التصوّر الذي وصلنا اليه سابقاً لتاريخ هجرة الهمدانيين من «الكوفة»، ذلك التصور الذي وصلنا اليه نتيجة استقراء الأحداث التاريخية الكبرى التي وقعت في «الكوفة» بعد عام الجماعة، سنة ٤١ هـ/ ٦٦١م. فاذا كان نزول الموارنة «جبل لبنان» قد بدأ حوالى سنة ٦٦ هـ/ ٦٨٥م. واذا كان اختيارهم منطقة «بشرّي» يحمل الدلالة التي ذكرناها أعلاه، فان سنة ٤١ هـ، او بُعيدها بقليل، يبدو تاريخاً تقريبياً مقبولاً لنزول الهمدانيين «جبل الظنيين».

المعطيات التاريخية تبدو الآن متناسقة تماماً، مثلما تتناسق الكلمات في جملة مفيدة.

من هنا نصل الى نتيجة هامة على صعيد البحث، كنا قد طرحنا موضوعها بشكل سؤال في أوليات هذا الفصل، هي ان نص الحمداني يتحدث عن معلومة تاريخية، منقولة عن مصادرها المجهولة بالنسبة الينا، وليس عن واقعة عرفها من

خبرته الشخصية ومن طبيعة عمله، وربما كان وجود الهمدانيين في «جبل الظنيين» أمراً معروفاً مشهوراً عند الناس حتى زمان الحمداني، اي حتى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، يؤيد هذه النتيجة، اننا لا نعرف، لا من (مسالك الأبصار) ولا من غيره، انه كان لهمدانيي «جبل الظنيين» اي حضور سياسي بأي شكل من الأشكال، او علاقة او اتصال بالسلطة المملوكية، بحيث تستدعي من المهمندار الاتصال بهم، وتجعل منهم موضوعاً لعمله، بل اننا على شبه اليقين من انهم ظلوا لفترة طويلة كامنين في معاقلهم الجبلية الحصينة، يعيشون ويتكاثرون بصمت وفي عزلة كاملة.

(١٠)

اعتقد ان طريقنا الى حلّ كافة المشكلات، التي طرحها علينا بروز «طرابلس» العجيب والمفاجىء، بكامل تركيبتها وخصوصاً الثقافية، قد اصبح سالكاً الآن. سيكون من الغريب جداً، بل من غير المعقول، ان لا يكترث نزّال «جبل الظنيين» الجدد بالمدينة شبه الخالية، التي هي على مرمى حجر منهم، وهي التي تعد من ينزلها بكافة ما منحتها اياه الطبيعة من عطايا، تجعلها مهيّأة لاستيعاب أعداد كبيرة من الناس، ينعمون بخيرها العميم، خصوصاً واننا لا بد ان نفترض، انه خلال ما يقرب من القرنين من الزمان من الكمون في الجبل، كان اولئك الهمدانيون قد تكاثروا، بحيث وصلوا بمنزلهم الى حد الاحتقان السكاني، وبات التوازن مفقوداً بين القدرة الانتاجية للجبل، وبين عديد سكانه المتكاثر، فضلاً عن ان التهديد الرومي، الذي عاق نمو المدينة، وحال بين المدنيين وبين نزولها آمنين، ارتفع عنها فيما بعد ببروز القوة البحرية الطولونية. وسنعالج هذه المسألة بعد قليل.

اذن، فلا مفر لنا، ونحن نبحث عن سر ذلك البروز المفاجىء للمدينة، من الربط ما بين الخزّان البشري، الباحث عن منفذ قادر على استيعاب الزيادة السكانية الطبيعية، التي تراكمت خلال أجيال، وبين «طرابلس» المجاورة، التي شاء لها موقعها على الحدود الجديدة، التي تشكّلت بالانتشار الاسلامي، ان تتحول من مدينة الى ثغر، ولكنها ظلّت، فيما يبدو، وعلى الرغم من ذلك، محتفظة بالبنية التحتية المادية للمدينة، بفضل سلامتها من التدمير. وبذينك العاملين، اعني

مجاورتها لخزان بشري محتقن وسلامة بنيتها المادية، باتـت مهيّأة للانبعاث من جديد وبسرعة، بمجرد ان يرتفع التهديد الرومي عنها، وتستقر من حولها الأمور.

علينا ان نسجّل هنـا، ان «طرابلس» لم تكن في هـذا الأمر على عمومه بـدعاً بين الحواضر، التي صارت فيها بعـد من «لبنان»، فبمقدار مـا نعي تاريخ تشكـل تلك الحواضر سكـانياً، فـان تركيبتهـا السكانيـة قد سـاهمت فيها الجبـال بقسط وافـر، فبمقتضى التقـاليد والمنظومـة الأخلاقية السائدة في تلـك الجبال، فضلاً عـن نمط الانتاج واسلوب العيـش، فان العائلة الكبيرة مفضّلة على العـائلة الصغيرة. ولكن القدرة الانتاجية لـلأرض الجبليّة محدودة جداً، بحيث انه سرعان مـا ينشأ الاختلال بين عديد السكان وكمية الغذاء المنتجة، ولذلك كان هناك دائماً حركة انتقال، ذات اتجاه واحد، من الجبال باتجاه السواحل او الداخل، ابتغاء إعادة التوازن المفقود، لا استثناء من ذلك سـوى الظروف التي يختلّ فيها الأمن، وتصبـح حياة الناس مهدّدة بسبب الحروب او الفتن، عند ذلك تنعكس الحركـة لتتجه صوب الجبال الأكثر أمنا عادة، ولكن هذه الحركة المعاكسة مؤقتة، تزول بزوال اسبابها.

من هنـا يمكن ان نتصـوّر ما حـدث لـ «طـرابلس»، وهـي تتحوّل مـن ثغر الى مدينة، وتنمو ذلك النمو العجيب، وكأنه يحدث أمامنا. فبمجرد ان هدأت الأمور من حـولها، وارتفع عنها التهـديد الرومـي، حتى بـدأ الناس يفدون الى المدينـة شبه الخاليـة، من أقـرب خزان بشري اليهـا، اعني «جبـل الظنيين»، مثلما يحدث حينما تصل بين وعـائين احدهما ممتلىء والآخـر فارغ، اذ يـأخذ السـائل بالانتقـال بدافـع طبيعي باتجاه الفارغ، الى ان يتحقق التوازن بين الإنائين.

(١١)

هـذه النظـرية تفسّر كـافـة المشكـلات التي يطـرحهـا علينـا بروز «طـرابلـس» المفاجىء، كما رصدناه آنفاً، بما فيه، بل على رأسه، هويتها المذهبية، فهي:

ـ اولاً: تتناسـب مع قاعدة ان التشيع في «الشـام» جبلي في الاساس، لا سـاحلي ولا سهلي، وهي قاعدة علينا ان نحترمها، ونأخـذها بالاعتبار في أبحاثنا، الا حيث يقوم دليل على خـلافها، وذلك بسبب طبيعة التشيـع الفكرية وعقيدتـه السياسية،

فضلاً عن تجارب أهله التاريخية، التي تـأبى عليهم الاندماج في المجتمعات المدينية السلطوية.

ـ ثـانياً: القرب المكاني بين «جبـل الظنيين» و«طرابلس»، بحيث يمكـن ان يتم بين الاثنين تبادل سكـاني سهل وطبيعـي، بالنظـر الى وسائل الانتقـال التي كـانت ميسورة للنـاس في ذلك الـزمان، وكذلـك بالنظـر الى الحوافز التـي يمكن ان تحرّك الناس للانتقـال، وعلى رأسها طلب العيش. ومن الواضـح ان هذا العنصر، اعني القرب المكاني، هام جداً لتفسير نمو «طرابلس» السريع، بدونه يصعب جداً تقديم تفسير له.

ثالثـاً: تفسّر التركيبة الثقافيـة لـ «طـرابلس» كما وصفها نـاصر خسرو، وكما هو ثابـت على كل حال، وهي في الاعماق شيعيـة إمامية. فمما لا ريب فيـه، ان النمو السكاني وتلـك الشخصية الثقافيـة قد نشآ بشكـل متوازٍ، او هما بالاحـرى وجهان لتغير واحد، ولم يكن أحدهما، خصوصاً التغيّر السكاني، سابقاً على الآخر، اي انه لم يحدث نمو سكاني ثم تـلاه تحوّل مذهبي، اذ لو كان شيء من ذلـك لبانت آثاره. وعلى كل حال، فان تحوّلاً كهذا لا يمكن ان يخفى.

(١٢)

هوذا تصـوّر لما كان من أمر «طـرابلس» على وجه الإجمال، في الفترة الحرجـة من تاريخها، اعني لحظة تحوّلها من ثغر الى مدينة.

ولقد كـان لهذه الصيرورة قصة ولا ريـب في واقع الأمر، ثـم لا ريب انها كـانت قصّة جميلـة، بل ربما آلاف القصص الصغيرة. ولكم يُخفـي هذا التاريخ في طيـاته أقاصيص عن كفاح الناس وآلامهم وآمـالهم، يأتي مؤرخ ليختصرها فيما بعد بأسطر معدودات، غير معنيّ الا بـالحدث الأكبر. لكن أجمل ما فيها عنـدي، هذه الحركة المقودة بعنان التحوّلات التاريخية الكبرى، بعـد ان تنضج اسبابها بهدوء، بعيداً عن مستوى المراقبة. لكن هذه القصة ضاعـت تفاصيلها، لانها حَدَث، على الرغم من ضخـامته وبعيـد أثره، هـادىء صنعته الجماهير العـاديـة، التي تستجيـب بوعـي غامـض وعجيب الى إشارات التغيير، ولم يكن فيهـا لسلطة وسياستهـا وفعلها دور

مباشر، ولم يَدر حولها صراع، مما يتفنّن كتّاب التاريخ في وصفه.

والظاهر ان صعود نجم المدينة قد بدأ في الفترة التي كانت فيها تحت حكم الطولونيين. وهناك ما يكفي من الأدلة والقرائن على ذلك. ففي عهدهم زار ابن واضح اليعقوبي «طرابلس»، حيث قال فيها ما أثبتناه، وشرحنا دلالته ومغزاه، أوائل هذا الفصل. ولكنه قال في مينائها انه «ميناء عجيب يحتمل (كذا) ألف مركب» (البلدان / ٨٣)، وهو وصف مبتسر جداً من أسف، وخصوصاً انه لا يلتفت الى درجة النشاط الفعلي فيه. ولكننا نعلم من مصادر اخرى، ان ابن طولون وابنه خمارويه من بعده (٢٧٠ ـ ٢٨٢ هـ) ٨٨٣ ــ ٨٩٥م) قد أوليا موانىء «الشام» عناية كبرى، فرمّماها وحصّناها وشحناها بالسفن المخصّصة للقتال (الكندي: الولاة / ٢٥٨)، وهذه سياسة مفهومة جداً، فالطولونيون حكموا دولة بحرية، تقوم عقيدتها العسكرية على قوة السلاح البحري، على العكس من عباسيي «بغداد» الداخلية. وقد ترك مؤسس الدولة الطولونية عند موته اسطولاً قوياً، مؤلفاً من مائتي سفينة حربية كبيرة بكامل تجهيزاتها (قاسم: التنظيم البحري في شرقي المتوسط / ٥٢).

من هنا ندرك ان سبب تأثر اليعقوبي بمنظر ميناء «طرابلس»، هذا الذي أودعه عبارته السالفة الذكر، لم يكن عائداً الى سعته فقط، بل الى النشاط الذي يزخر به، ومَن ذا الذي يتأثر بهذه القوة بمنظر ميناء ميت!

ولا يذهبّن بقارىء الظن، الى اننا بهذين الفهمين، اللذين يبدوان متهافتين لنص اليعقوبي، نجمع بين الصيف والشتاء على سطح واحد، فنهوض الميناء لاعتبارات عسكرية قد سبق نهوض المدينة وهيّأ له، وما «طرابلس» بأول مدينة ينهض بها ميناؤها.

ثم علينا ان لا ننسى، ان التهديد الرومي للسواحل الاسلامية على «البحر المتوسط» كان تهديداً بحرياً بالدرجة الاولى، او انه كان مستنداً على دعم بحري للقوات البرية. ومن هنا فان إنشاء اسطول اسلامي قوي، الامر الذي نجح الطولونيون في تحقيقه، قد رفع التهديد الذي كان يلجم المدينة، ويحول دون نهوضها، ومنح الهمدانيين الكامنين في الجبال القريبة، فرصة الهبوط منها، فنهضت «طرابلس» ذلك النهوض العجيب.

هكذا، فعندما وصف اليعقوبي «طرابلس» ذلك الوصف الغارق في تاريخيته، كانت المدينة ما تزال خادرة في سباتها الطويل، ولكن ميناءها كان بالفعل يدعو للعجب، لسعته الطبيعية، وبما ادخله عليه الاميران الطولونيان من ترميم وتحصين، وبما شحناه من سفن ومقاتلين بحريين.

(١٣)

علينا الآن ان ننظم نهوض «طرابلس» في حركة تاريخية أعم، ضرورة انه ما من أمر كبير، بحجم نهوض مدينة كبرى، نهوضاً سياسياً وانتاجياً وثقافياً، يحدث الا كما يتخلّق التيار المتحرك في عُباب النهر. حقاً انه يبدو للمراقب ظاهرة مستقلة، بحيث تمكن مراقبته وحسبان حركته وقوته، ولكنه بالتأكيد ليس مستقلاً عن القوى التي تتحرك بحركة النهر، والأخرى التي تتخلّق في العُباب المدوّم.

نلاحظ هنا ان نهوض «طرابلس» حصل متزامناً مع نهوض حاضرتين على الأقل في المنطقة، هما «حلب» في شمالها، و«الرملة» في جنوبها، على ما بين نهوض كل من هاتين من فرق في الصورة والمعنى، ولكنهما، عندنا، تنتميان الى فصيل واحد، وتنزعان من المنزع نفسه.

ففي الفترة عينها صارت «حلب» مدينة كبرى، بعد ان كانت من قبل مجرد محطة تجارية لا شأن لها. أخذت الدور الاول في مجاهدة الروم، وغدت موطناً لحركة فكرية وأدبية غنية، ومقصداً لأهل العلم والأدب من الأقطار، بحيث ظلت لمدة قرنين على الأقل منارة «الشام» كله.

وفيها ايضاً حاول بنوطيء، بزعامة آل جرّاح، ان يؤسسوا لانفسهم دولة، تكون عاصمتها مدينة «الرملة»، بل وتقبّلوا مرة فكرة تجعل من مدينتهم موطناً لمغامرة، جعلت منها لفترة قصيرة دار خلافة. وجيء بأحد أشراف «مكة» الحسنيين، وبويع فيها بالخلافة وسط هرج كبير، ولكن المشروع برمته لم يحقق شيئاً من النجاح، الذي اصابه الحمدانيون في «حلب»، وذلك لعدة اسباب، اهمها: ان «الرملة»، بسبب موقعها، تتقاطع عندها مصالح كل القوى الكبرى: العباسيون والفاطميون والسلاجقة والقرامطة. ثم ان بني جرّاح، وهم قوم أقرب الى البداوة في

كل شيء، لم يقدموا جديداً، لا على صعيد المذهب السياسي، ولا على صعيد الممارسة العملية. ومشروع الخليفة الحسني كان مغامرة حقيقية غير محسوبة، ولكن «الرملة» بات لها من الشأن في أيامهم، ما استحقت معه ان يؤرخ لها بالخصوص.

ان تكن هوية «حلب» الحمدانية، وبالتالي هوية نهضتها، شيعية جليّة، فان محاولة بني جرّاح تأسيس خلافة حسنيّة، في مقابل الخلافة العباسية والاخرى الفاطمية، يوحي انه قد كان ثمة مشروع سياسي أكبر مما توحي به النصوص، وانه ربما كان يعمل على نظم التشيع الامامي في «الشام» في كتلة سياسية واحدة. وذلك مشروع سيكون من الغريب ان لا يكون موضع تفكير أحد، بالنظر الى القوة الكبيرة والمبعثرة التي كان، اي التشيع الامامي، قد اكتسبها في المنطقة. والمسألة بحاجة الى مزيد بحث وتدبّر.

وما من شك، عندنا ايضاً، ان هذه الحركة السياسية بمجملها، والتي كانت أرض «الشام» مسرحاً لها، تتصل بدورها بما هو أعم وأشمل.

فمن المتعالم عليه بين أهل الدراسات التاريخية والحضارية، ان القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد، قد شهد وصول الحضارة الاسلامية الى القمة، التي لا يكون بعدها الا المنحدر. وهذا حكم كبير، يمكن القول فيه بأكثر من وجه، لانه يتصل بأحد جوانبه بعالم المفاهيم والقيم، اي المقاييس التي نحكم بموجبها على حركة التاريخ. ولكن من شبه المقطوع به، انه في ذلك الأوان كانت الثقافة الرسمية ومؤسساتها قد وصلت الى غاية ما يمكن ان تعطيه، وما انتهت اليه من إنشاء كيانية ثقافية، اعتُبرت هي الرسمية والحق، وما انبنى على هذه الثقافة من مؤسسات سياسية، اعتُبرت هي الشرعية. هذه كلها استهلكت خلال مسارها الماضي كل الطاقة المخزونة في باطنها، وأخذت تفقد حرارتها وتنطفىء. وفي هذا السياق من الحالة الانقلابية، نسجّل نشأة المذاهب الصوفية، بوصفها حاملة مشروع ثقافة بديلة، وظهور الحركة القرمطية، والتفاف العناصر الثائرة حولها في «العراق» و«شبه الجزيرة». وطبعاً لا بد لنا هنا ايضاً من ذكر المغامرين العسكريين، الذين بدأوا يقطعون من جسم الدولة الاسلامية الضخم، ما تصل اليه يد كل منهم. ولكن تلك قصة أخرى، وظاهرة طفيلية، تحكي حكاية الطبقة العسكرية الاجنبية المغامرة، ولا علاقة عضوية لها بالوضع الحضاري المحلي وتياراته وتفاعلاته. وان

تكن الحالة الانحدارية للوضع الحضاري والمؤسسات السياسية المستندة اليه، قد منحت اولئك العسكريين الفرصة المناسبة، فاهتبلوها حتى الثمالة.

الخلاصة: ان نهوض «حلب» التغلبيّة، و«طرابلس» الهمدانية، و«الرملة» الطيئية، هي جميعها قصة واحدة، ذات أوجه وفصول، تنتمي الى الوضع الانقلابي العام، الذي كان العالم الاسلامي يجتازه ابان ذلك، الامر الذي منح التجمعات النّسبية والمذهبية، المغلوبة على أمرها، فرصة الانبعاث، وحرّرها من الثقل السياسي الهائل الذي كان يجثم عليها، فلا يترك لها الا ان تقبع مستكينة، على الهامش من كل شيء.

عوداً الى أمر «طرابلس» بالخصوص، فاننا نقول بسرعة، ان ما قاله في وصفها ناصر خسرو، على غناه، ظاهري سطحي، يمكن ان يُضاف اليه الكثير جداً، مما لم يكن في وسع سائح مثله ان يراه، خصوصاً فيما امتازت به من نظام سياسي فريد، وغنى في الحياة الفكرية. لكن الصليبيين جاؤوا فدمروها تدميرا كما عرفنا، وتلك واحدة من أعظم الجرائم التي ارتكبها اولئك الهمج الشرهون، حرمت العالم الاسلامي من نتائج تجربة متقدمة جداً، عندما كانت قد بدأت تنضج وتؤتي ثمارها، في وقت كان فيه يجتاز مرحلة انتقالية، بحيث ان نجاح تجربة «طرابلس»، كان يمكن ان يضع امامه تجربة نموذجية هادية، مما يمكن ان يضعه، او يضع المنطقة الشامية منه على الأقل، امام طريق جديد.

ومن أسف فان هذا الجانب من تاريخ المدينة، لم يلقَ التقدير والعناية اللذين يستحقهما من المؤرخين، ونأمل، بعون المولى سبحانه، ان نفرغ له، ونعطيه ما نوفق اليه من أداء حقه.

«جبل لبنان»

وهو من مواطن الشيعة التاريخية في «الشام»، وان يكن تاريخه قد بات موضع تجاذب، بين أكثر من طرف، كلٌّ يدّعي انه هو الأولى به. وليس من خطّتنا الآن ان نقول ما عندنا فيه، الحد الأدنى الثابت منه، كافٍ لطرح مشكلة البحث.

وسيعرف القارىء، مما سينتهي اليه بحث مشكلة «جبل لبنان» طبقاً لخطة الكتاب، مبرّر إلحاق الكلام بشأنه بالفصل المخصّص لـ «طرابلس». يكفيه الآن ان يتذكر اننا وضعنا له، اي لهذا الفصل، عنواناً هو «طرابلس» وجوارها، و«جبل لبنان» هو من هذا الجوار، بل ربما كان الأولى، من وجهة نظر جغرافية، ان تُلحق «طرابلس» بـ «جبل لبنان». فالمدينة تستقر على السهل الضيّق، الواقع على طرف الجبل، من جانبه الشمالي الغربي، ولكن للبحث التاريخي اعتباراته الخاصة، التي تأخذ بعين الاعتبار أهمية الدور.

ثم اننا نُعنى من «جبل لبنان» على وجه التخصيص، بمنطقة «كسروان» في الأساس، وبعض «جبيل» وربما «المتن الاعلى».

(١)

في يدنا، حول ما يتعلق من تاريخ «بلاد كسروان» بمشكلة البحث، امران ثابتان تاريخياً في أصلهما، بينهما سؤال:

ـــ الأول: ان «جبل لبنان» ظلّ زمناً طويلاً من بعد الفتح موطنا للزهاد

والمنقطعين، وبهذه الصفة دخل اللغة الصوفيّة، رمزاً للتنسّك والانقطاع عن الخلق، والحياة الخالصة لعبادة الله. والأمثلة على ذلك كثيرة، من شعر ابن الفارض (٥٧٦ ـ ٦٣٢ هـ/ ١١٨١ ـ ١٢٣٥م) حتى بهاء الدين العاملي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠ هـ / ١٥٤٧ ـ ١٦٢١م)، اي ان الرمز بقي حيّاً واستمر، حتى بعد ان زالت مبرّراته الموضوعية، اعني بعد ان صار الجبل عامراً بالخلق، وميداناً لسلوك انساني آخر، منه ما هو أبعد الاشياء عن التنسك والزهادة، والروح التي تُملي قطع العلائق بالخلائق، ووصلها مع ربهم، من احتراب وتقتيل.

وليس مما يحتاج لإعمال الفكر، ان نفهم من هذا، ان الجبل كان خالياً من الناس يوم دخلت المنطقة في حوزة المسلمين، بل ينبغي ان يكون هذا الاستنتاج غير غريب ولا مفاجىء، لقارىء وعى قلبه ما قلناه قبل قليل، وعلم ان مدن الساحل و«سهل البقاع»، كانت كلها شبه خالية من السكان وهي مناطق يسهل فيها تحصيل المعاش، بالقياس الى تلك الجبال العالية الصخرية. واننا لنعلم علماً تؤكده أخبار متضافرة، ان الحكام ظلوا حتى اواسط القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، يجترحون كل وسيلة تقع تحت ايديهم لإعمار السواحل، الشامية خصوصاً، من حيثما تأتّى لهم: فُرس من «بعلبك»، ويهود من «الأردن»، يجلبهم معاوية ثم عبد الملك بن مروان (تهذيب تاريخ دمشق: ٦ / ١٨٦) الى عرب تنوخيين، يأتي بهم ابو جعفر المنصور (ت: ١٥٨ هـ/ ٧٧٤م)، ويُسكنهم التلال المشرفة على «بيروت»، في قصة مشهورة. فاذا كان هذا هو شأن السواحل، فما بالك بالجبال الجرداء. فمن هنا وقع عليها اختيار الراغبين في الانقطاع عن الخلق، لتكون لهم منسكا.

باستثناء نزول بني همدان «جبل الظنيين»، ونزول الموارنة بلدة «بشرّي» والمنطقة الجبليّة المحاذية لبلدة «البترون»، كما يُقال، فانه لا دليل عندنا على الإطلاق، على ان «جبل لبنان» كان معموراً بأحد، حتى زمن متقدم من بعد الفتح، ر بما يصل الى أوليات القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد. وعدم الدليل هنا دليل، ولكن على العكس، لأن خلوها هو الأصل الثابت.

ـ الثاني: ولكننا نعلم علم اليقين، ان معظم سكان «بلاد كسروان» على الأقل و«جبيل»، و«المتن الأعلى» على الأرجح، كانوا من الشيعة الامامية، حتى أوائل القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد، اي حتى حين استُبيحت بلادهم من

قِبل العسكر المملوكي، وبعض القوى المحليّة المتحالفة معه، فقتلوا مَن قتلوا وهم كثير، «والسالم منهم تفرّقوا في جزين وبلادها والبقاع وبلاد بعلبك، وبعضهم اعطوا الدولة أمانهم» اي سُمح لهم بالبقاء في بلادهم، مقابل إعلان الطاعة للدولة. (ابن يحيى: تاريخ بيروت / ٩٦).

ويقول المقريزي في (السلوك: ١ / ٩٠٣) ان عدد الرماة من أهالي «كسروان»، الذين اشتركوا في مقاومة الاجتياح المملوكي بلغوا «نحو اثنى عشر ألف رام»، فاذا نسبنا هذا العدد الى مجموع المقاتلين، ثم نسبنا هؤلاء الى مجموع السكان المفترض، مع اعتبار المساحات القابلة للاستصلاح والسكن من الجبل، ــ لوصلنا بسهولة الى تصور خلاصته، ان الجبل كان معموراً بأعداد كبيرة منهم، ربما تصل الى حد الكفاية السكانية، اي توازي عديد السكان الفعلي، مع امكانات الأرض الجبلية على الاستيعاب.

ويظهر من كلامه ايضاً، انه كان فيهم فقهاء «مشايخهم»، عاد بهم الامير المملوكي، جمال الدين آقوش الأفرم، الى «دمشق»، بعد انجلاء الوقعة عن هزيمة أهل الجبل، حيث أودعهم السجن لفترة.

هذا الاستنتاج الاخير، نجد تأييداً له، في الرسالة التي سطرها تقي الدين احمد بن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٧م) الى السلطان محمد بن قلاوون (ت: ٧٤١ هـ / ١٣٤٠م) جواباً على رسالة بعث بها هذا الأخير اليه، يلومه فيها على الفظائع التي ارتُكبت، أثناء الحملة، من إسراف في إهراق الدماء، وتحريق للزروع، وتقطيع للاشجار حيث يذكر بني العود، بوصفهم فقهاء الكسروانيين، كما يشير الى مؤلفات صنفها هؤلاء الفقهاء، كانت ذائعة الصيت ومعمولاً بها بين قومهم (ابن عبد الهادي: العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية / ١٧٩ ــ ٨١). وقد صنّف ابن تيمية كتاباً من مجلدين في «الرد على أهل كسروان» (فوات الوفيات: ١ / ٧٧)، وإنّا وان لم نعثر على نسخته، كي نعرف منه موضوع الرد، الأمر الذي كان يمكن ان يكون مفيداً جداً، لكننا، استناداً الى الرسالة المشار اليها أعلاه، والتي استوعب فيها ابن تيمية ذكر مبرّرات موقفه، نعتقد انه لا يخرج على حدود الجدل العنيف والعدائي الذي ولع به هذا الفقيه، ضد الخصوصيات الفقهية والكلامية عند الشيعة عموماً.

نخرج من هـذا كله بخلاصة، هي انـه قبل القرن الثامن للهجـرة / الرابع عشر للميلاد، وُجد في «كسروان» على الأقل مجتمع شيعي امـامي، على حد من النشاط الفكري، بحيث أنتج فقهاء، تولّوا قيادة مجتمعهم معنوياً، شأنهم في ذلك شأن اي مجتمع شيعي، يتمتع بحريّة اختيار اسلوب العيش والمؤسسات التي ترعى شؤونه.

هذا فيما يعود للأمرين الثابتين.

(٢)

اما السؤال، فهو هو السؤال الأول في كتابنا:

من أين ومتى جاء هؤلاء الشيعة «كسروان» وما والاها؟

نرجّـح انهم بقية اهل «طرابلـس»، بعد ان سقطت في يـد الصليبيين، في السنة ٥٠٢ هـ/ ١١٠٩م.

مستندنا في هذا الترجيح أمران:

ـ الأول: انـه من المعلوم، انـه عند سقوط «طـرابلس» كـان الساحل كلـه في يد الصليبيين، وكـذلك المرتفعـات الشرقيـة الشمالية المجـاورة. اذ ان بلـدة «عِرقـة»، حـاضرة هذه المرتفعـات وحصنهـا الرئيسي، كـانـت قد سقطـت في يـدهم، قبـل «طرابلس» بسنة تقريباً، ومعنى ذلك ان كل أرباضها وجوارها كان تحت سلطتهم. وهكـذا، فعنـدمـا نقـض الصليبيـون العهود التـي منحـوهـا لأهـل المدينـة قبيـل استسلامهـا، بعدم الاعتداء على حيـاة من يـؤثر الخروج منها، وعلى ممتلكـات من يرغب بالبقاء فيها، فـ«نهبوا ما فيها، وأسروا الرجال، وسبوا النساء والاطفال» (ابن الأثير: الكامل: حوادث سنة ٥٠٣). وذلك عمل قُصد منه، فيما يبدو، الاستيلاء على ثروة المدينة الهائلـة، فضلاً عن إخلائهـا من السكان، وفقاً لسيـاسة الاستعمار الاستيطاني التـي اتّبعها الصليبيـون، ـ لم يكن امـام أهلها سبيـل نجاة، الا في اتجاه أقرب منطقة خالية من السكان، اي «بلاد كسروان».

ومعلوم من النص الذي سبق والـذي اقتبسناه عن ناصر خسرو، في أوليات هذا الفصل، ان «طرابلس» أيام عزها كانت مدينة كبرى، عامرة بالناس. فهذه النظرية

لأصل الشيعة الكسروانيين، تفسر لنا امتلاء الجبل بسرعة، كما توصّلنا قبل قليل، بحيث انه يستحيل ان نتصوّر وسيلة لهذا الامتلاء، غير دفق بشري كبير، ينهال عليه جاهزاً من مكان قريب. ولا مصدر تتوفّر فيه هذه الصفات غير «طرابلس» بعد نكبتها.

ـ الثاني: من المعلوم ايضاً ان «كسروان» وما والاها، ذات طبيعة جبلية قاسية، يعسُر فيها العيش وتحصيل أسبابه. ومن هنا، فان حافز قصدها واختيارها مسكناً، حين يكون الناس بالخيار من أمرهم، ضعيف جداً، ان لم نقل انه معدوم. فامتلاؤها ذلك الامتلاء من بعد، دليل ظرفي على ان ذلك قد حدث تحت ضغط شديد عليهم، بحيث لم يكونوا معلقي القلب بأكثر من تحصيل الأمن.

والحقيقة ان تلك الجبال الحصينة الصعبة المرتقى، لم تبخل على سكانها بهذا المطلب الأساسي للبشر، فطوال فترة وجود الصليبيين على مقربة منهم، اي مدة قرنين من الزمان، عاشوا عليها بحرّية واستقلال تامين.

وعلى الرغم من العزلة الشديدة، فانهم، كما سبق منّا القول قبل قليل، نجحوا في تنظيم حياتهم وفقاً لمعتقداتهم، وانتجوا حركة فكرية ما، مما نفهم منه انهم حملوا معهم بذور ما انتجوه، والا كان يجب ان يكون من المستحيل عليهم تحقيق ما حققوه في الميدان الثقافي. وهذا دليل ظرفي آخر على انهم جاؤوا من مجتمع متطور ثقافياً، بالمقاييس الذاتية، الامر الذي يعود بنا ايضاً الى نظرية الأصل الطرابلسي.

والظاهر انهم بسبب تلك العزلة، والظروف القاسية التي عاش فيها الشيعة في «كسروان» وما والاها، مدة قرنين من الزمان، لا نجد لهم ولا لرجالهم ذكراً في المصادر الشيعية، باستثناء معلومات نزرة ومشوّشة عن فقيه، يبدو انه كان ذا مكانة عالية، اسمه ابن العشرة الكسرواني. واننا في سبيل جمع معلومات عنه، ربما تصلح لكتابة سيرته، ان شاء الله.

***

«جَبَلة» و«اللاذقية»

لن نستوفي الحديث عن الوجود الهمداني في جوار «طرابلس»، دون ان نعرّج على جارتيها مـن الشمال «جَبَلة» و«اللاذقية»، رغم تهيّبنـا هذا التعريج. مـن حيث انه يُدخلنا مجاهل واحدة من اكثر المساحات غموضاً في تاريخ التشيع الامامي في «بلاد الشام». أعني فرعه العرفاني، المعروف اليوم باسم العلويين.

لذلك فـاننا نتحفّظ سلفاً بالقـول، ان ليس من بُغيتنا الآن ولـوج الموضوع، وما يحفل بـه من وجهـات نظر، متخـالفة أشد التخـالف، الا بقـدر ما تقتضيـه خطة الكتاب.

(١)

اليعقوبي، وقد عرفنا انـه من جغرافيي ومؤرخي القرن الثالـث للهجرة / التاسع للميلاد، يقول في (البلدان / ٨١) ان «مدينة جَبَلة وأهلها همدان» وان في اللاذقية» «قوم من همدان».

لكنه لا يقـول شيئاً على «جبل بهراء» المجاور وسكـانه، الذي صار اسمـه اليوم «جبـل العلـويين» كما عـرفنـا، وتحوّل الاسـم يشير ولا شـك الى تحوّل في المنسـوب اليهم، تحوّلاً ثقافيـاً على الأقل، او ثقافياً وسكانياً معـاً، وعلى الأرجح سكاني حمل معه الثقافي، كما رأينا في نموذجي «حمص» و«بعلبك».

ولعلّ اليعقوبي، الذي لا يسعنا في أي حال، إنكار فضله العميم على بحثنا، لم

يُتح له التعريج على الجبل، لكي يحدثنا، وان على طريقته الموجزة، بشيء عن تركيبته السكانية. ولعله لم يجد سبباً يدعوه الى ان يصعّد فيه، مغادراً الطريق المسلوك الآمن، لأنه لم يكن يتوقع ان يجد فيه ما يستحق التسجيل، مما يختلف فيه أهل التاريخ اليوم، وأنّى له ذلك. ولو أنه فعل، لما ضنّ علينا بما يمكن ان ينير لنا السبيل، في مسألة تُعتبر من أكثر مسائل تاريخ التشيع الامامي في «الشام» غموضاً.

واننا لنحس من مجمل كلام اليعقوبي أمراً، هو الذي دعانا الى ترجيح إن التبدل الذي طرأ على اسم الجبل، كان فرعاً وتابعاً للتبدل في سكانه الذين كان يُنسب اليهم. ذلك انه، اي اليعقوبي، حين مضى يحصي القبائل العربية النازلة «جند حمص»، رأيناه يذكر بهراء في «حماة» و«البارة» و«فامية»، أي بعيداً بدرجات متفاوتة عن الجبل المنسوب اليها. ولم نره يذكرهم في أقرب مدينتين الى الجبل نفسه، اعني «جَبلة» و«اللاذقية»، مما يمكن ان يستنتج منه المتأمل بسهولة، انهم انساحوا من وطنهم التاريخي، الذي كانوا ينزلونه قبل الاسلام، بعد ان دخلوا في الاسلام مبكّرين، لسبب ما، في حين اننا رأيناه يقول ايضاً، ان عامة أهل «جبلة» هم من همدان، وانهم موجودون بنسبة ما في «اللاذقية». الأمر الذي نفهم منه ايضاً، ان هؤلاء الهمدانيين نزلوا المنطقة بعد ان هجرها بنو بهراء. ومن هنا نُسخ اسم الجبل وتنوسي. ولو انهم كانوا موجودين فيه، لوجدناهم في «جَبَلة» و«اللاذقية» شأن غيرهم من القبائل، بعد ان صارت هاتان المدينتان آمنتين، وارتفع عنهما التهديد الرومي، اي بعد ان استقر حال المنطقة الساحلية، بارتفاع شأن القوة البحرية الاسلامية، كما عرفنا مما سبق.

لكل ذلك نرجح ان همدانيي «جَبَلة» و«اللاذقية» قد نزلوهما قادمين من المنطقة الجبلية الأقرب، اعني «جبل بهراء» او «جبل العلويين»، وذلك لاستحالة ان يكونوا قد نزلوهما مباشرة، بعد ان قدموا من «العراق»، شأن همدانيي «حمص» واطراف «بعلبك»، لان المدينتين ظلتا لفترة طويلة، امتدت طوال القرنين الاول والثاني للهجرة / السابع والثامن للميلاد، هدفا سهلاً لأعمال الروم العسكرية، بحيث يستحيل ان تكونا مسكنا ملائماً للمدنيين. ثم ان القاعدة في المنطقة عموماً، ان الحركة السكانية تتجه من الجبال الى المنخفضات الساحلية او الداخلية، وتصور حدوث العكس عسير جداً.

لذلك، فاننا نفترض ان فرقة اخرى من بني همدان نزلت «جبل بهراء» الذي كان سكانه التاريخيون قد هجروه، في الفترة نفسها التي نزلت فيها تلك «جبل الظنيين».

يؤيد ذلك، ان اسم «جبل بهراء» قد نُسخ من النصوص في وقت مبكر جداً، يرقى الى القرن الاول للهجرة / السابع للميلاد. ومن المؤكد، بقدر ما بحثنا انه لم يعد مستعملاً في القرن الثاني / الثامن، مما يشير الى ان حدثاً ما قد جعل الاستمرار في التسمية التاريخية امراً لا مبرر له. والتصور الأقرب لتعليل الملاحظة، والمتناسب مع ثوابت التاريخ الخاص للجبل المستمرة حتى اليوم، ان تغييراً سكانياً كبيراً قد حدث فيه. وعلى كل حال، فان المسألة في الغاية من الغموض، وتحتاج الى مزيد من البحث والتدقيق.

(٢)

استناداً الى قاعدة الاستمرار في التاريخ والبحث التاريخي، فان الهمدانيين الذين نزلوا «جبل بهراء»، ومنه هبطوا الى «جَبَلة» و«اللاذقية»، كما رجحنا، هم أسلاف من يُعرفون باسم العلويين اليوم.

ولقد عرفنا ان همدان خاضت تجربة قاسية جداً في «العراق»، خرجت منها وهي في غاية الإحباط ومعاناة الهزيمة، ثم ألجأتها تصاريف السياسة وتبدّل الدول الى الإلتجاء التجاءً الى «جبل الظنيين» على نحو التأكيد، والى «جبل بهراء» على نحو الظن والترجيح القوي. حيث عاش ابناؤهما جيلاً بعد جيل في عزلة تامة وصمت مطبق. بحيث لم يصدر عنهم اي نأمة، خلال ما يقرب من ثلاثة قرون، ولم تسجل عنهم ادنى اشارة. ولولا ما عثرنا عليه عند العمري واليعقوبي من ملاحظات مبتسرة، لما وصل الينا اي دليل على انهم كانوا هناك أصلاً، ولضاع تاريخهم الى الأبد.

تلك هي الشروط الاجتماعية النموذجية، التي تُنتج شعباً يتّسم في سلوكه وفكره، وخصوصاً فكره، بالحذر الشديد حيال كل ما هو خارجه. وربما كان لهذه الوضعية علاقة بامتياز الفرع العرفاني للتشيع الامامي في «الشام»، اي العلويين.

ولنتدبر هنا، ان الذين استقروا من الهمدانيين في «جبل بهراء»، كما رجحنا،

صاروا فيما بعد علـويين، بعد ان رافقوا خط التطـور الاساسي للتشيع فكانـوا اماميّة اثنـا عشرية. ولكـن لأمر مـا انقطعت هـذه المرافقة في الجانـب الفقهي تماماً، وفي الجانب الكـلامي جـزئياً. امـا الذيـن هبطوا مـن «جبل الظنّيين» الى «طـرابلس»، وبذلك أُتيح لهم ان يحافظوا على صلة مستمرة بالمراكز العلمية الشيعية في «العراق»، مباشرة بواسطة الفقهاء من ابنائها الذين درسوا في «بغداد»، او عبر «حلب»، فانهم ظلوا متـابعين لخط التطور الاساسي، اي في جو التطـور الكلامي والفقهـي، الذي قاده على التوالي الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ـ ٤١٣ هـ/ ٩٤٧ـ ١٠٢٢م) والسيـد المرتضى، علي بـن الحسين (٣٥٥ـ ٤٣٣م/ ٩٦٥ ـ ١٠٤١م) والشيخ الطوسي، محمد بن الحسن (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ/ ٩٩٥ـ ١٠٦٧م)، والظاهر انه في هذه الفترة امتاز العلويون عن سائر الشيعة الامامية في «الشام».

من هنـا، نتوقـع ان القارىء قد بـدأ يحس معنا بـالدور الهام والكبير الـذي أدته «حلب»، في هذه المفاصل التاريخية. ونود ان نُلفت خصوصاً الى مساهمتها الثمينة، والتـي جاءت عفـواً ومـن ضمن طبيعـة الامـور، في كسر الحاجز النفسي، الـذي عاشـت وراءه الجماعة الهمدانيـة في «جبل الظنّيين» زمناً طويـلا. ففي ظل الـوضع النفس ـ اجتماعي الذي سيطر عليهم في معاقلهم الجبليّة، كان من الممكن ان يكون لهم، هم ايضـاً، تطورهـم العقيدي الخاص بهم، لكن قيـام دولة شيعيـة الشعار، ذات حضور قوي في المنطقة، غير بعيد عنهـم، أدى الى ادخال تعديل أساسي على صورة العـالم الخارجي عنـدهم، الامـر الذي كان لـه أبعد الأثـر على تحريرهـم من أزمتهم التاريخية، وتفاعلاتها النفس ـ اجتماعية فالفكرية.

هذا، فضلاً عن ان «حلـب»، باعتبارها صلة وصل بـالمراكز العلمية الشيعية في «العراق»، ثـم باعتبارها اول مركز علمـي شيعي في المنطقة الشامية، قد هيّأت، ولا شك، لانبعـاث «طرابلس» كمركـز ثان ورديـف. دون ان نغضّ الطـرف، ونحن نصور «طـرابلس» كمجـرد رديف وصـدى لـ «حلـب»، مما أشرنـا اليه بسرعـة قبل قليـل، عن تميّزهـا الكبير في النظام السيـاسي الـذي انتجتـه، كمعطى حضـاري لثقافتها، مما سنبحثه ان شاء الله في الدراسة المستقلة عنها.

وانه لمن أعظم نكبات الدهر ان تُدمّر تلك التجربة الطليعيّة العظيمة التي قامت في «طرابلـس»، في وقت كان العالم الاسـلامي قد استنفد الـدفعة التي منحه ايـاها

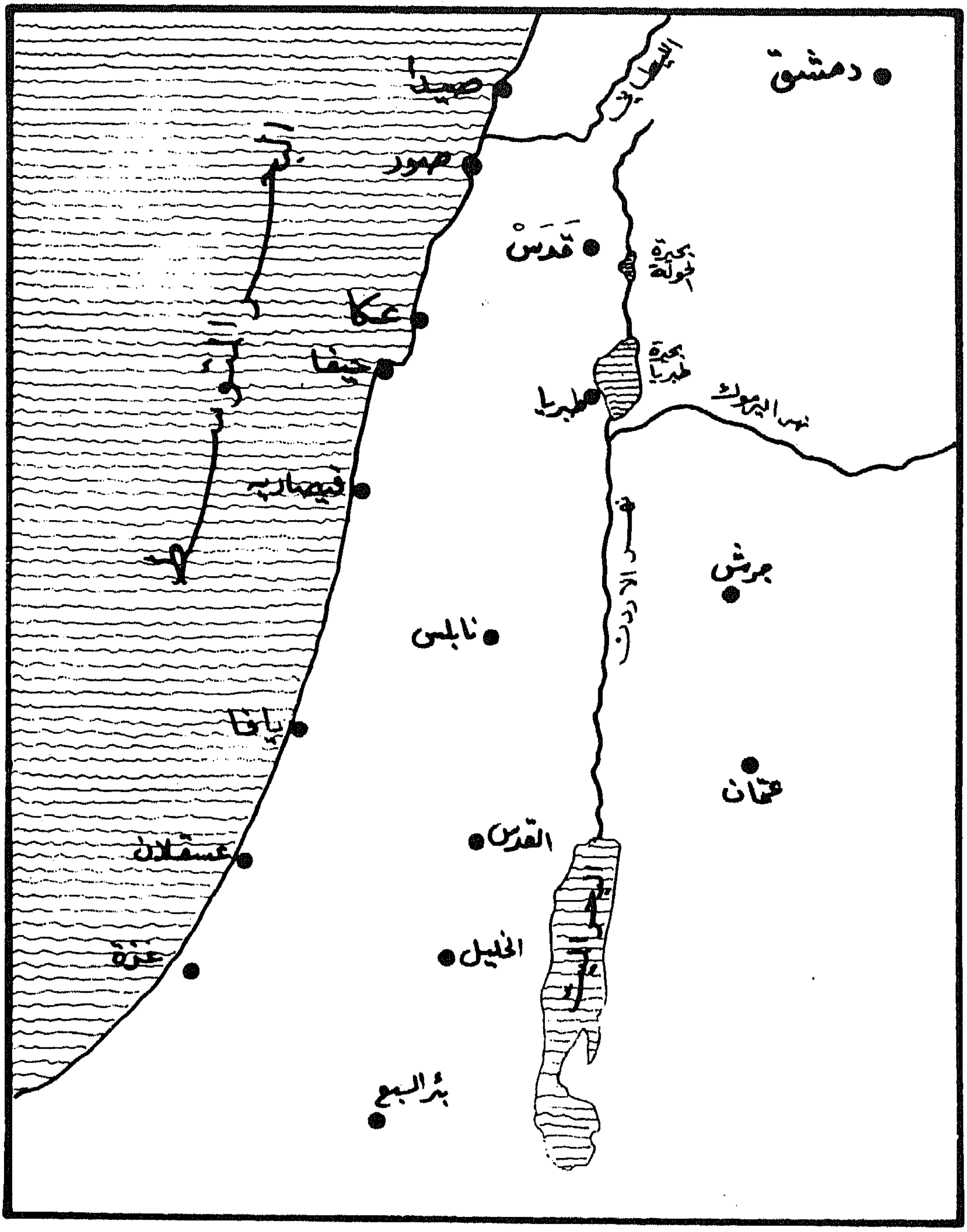
ظهور الاسلام، وبدأ ينحدر بسرعة عن القمـة التي وصل اليها . وكان يمكن لتلك التجربـة الرائدة، في معطيـاتها السياسيـة والفكريـة والتنمويـة، ان تكون نمـوذجاً يُحتذى ومدخلاً لنهضة جديدة، ومثل هذا غير غريب على تاريخ الحضارات.

وانه لمن المفارقات المحزنة، ان يـؤدي سقوط «طرابلس» الى تهجير أهلها جملة الى تلك الجبال القاسية، حيث صمدوا للاحتلال الصليبي، وأعادوا بناء مجتمعهم من جديد، بقدر ما منحتهم اياه إمكانات محيطهم، ثم تأتيهم الضربة القاصمة على يد إخوانهم فى الدين، متوسلين بذرائع واهية، مهما بلغت من الصحة، فانها لا تصلح عذراً لارتكاب ما يحرم حتى في دار الحرب، فكيف في «دار الاسلام».

***

الفصل التاسع

«فلسطين» و «الاردن»
ومنه «جبل عامل»



دمشق
نهر الليطاني
صيدا
صور
قدس
بحيرة الحولة
عكا
حيفا
بحيرة طبريا
طبريا
نهر اليرموك
قيصارية
جرش
نهر الأردن
نابلس
يافا
عمان
القدس
عسقلان
الخليل
غزة
بئر السبع

(١)

ان أندر نص مباشر وأثمنه، في التاريخ المبكّر للشيعة في «بلاد الشام»، نجده في كلمات معدودات لدى المقدسي، محمد بن احمد بن أبي بكر البنّاء (٣٣٦ ـ ح: ٣٧٥ هـ/ ٩٣٧ ـ ٩٨٥م) في كتابه الشهير (احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم / ١٧٩) يقول: «وأهل طبرية ونصف نابلس وقَدَس وأكثر عمّان شيعة».

قلنا انه ثمين، من حيث انه وحيد، ولا نُدرة أقل من الوحدة. وحيد في بابه وأصل مقوله، وليس في مجرد التفاصيل.

وقلنا انه نص نادر، من حيث انه كل ثروتنا عن تاريخ الشيعة في «فلسطين» و«الأردن»، ذلك التاريخ الضائع المنسي نسياناً كاملاً، حتى ان مضمون عبارة المقدسي يفاجىء أي قارىء يطلع عليها لأول مرة، مهما تكن درجة علمه بموضوعها.

ثم انه، فيما نزعم، المدخل الصحيح والوحيد لتركيب تصور لتاريخ «جبل عامل»، يستعيد الحق من ذلك التاريخ الاسطوري، الذي يصل به مباشرة الى أبي ذر، لان النتيجة للرضى به، نفي وإلغاء التاريخ الحقيقي، وليس من العزم القناعة به والركون اليه، حين يكون في وسعنا تركيب تاريخ حقيقي، مهما تكن درجة افتقاره الى التفاصيل.

ولكن، ما هي العلاقة بين «الأردن» و«فلسطين» من جهة، و«جبل عامل» من جهة أخرى؟

الجواب المفصّل موكول الى البحث، ولكننا نقول الآن بسرعة، على سبيل تهيئة القارىء، خصوصاً الذي لم يعرف المنطقة الا بعد الاحتلال اليهودي، الذي قطّع أوصال «سورية الجنوبية»، ومنع التواصل اليومي الطبيعي، الذي كان قائماً بين حواضرها، في الماضي القريب والبعيد، الأمر الذي ترتّب عليه قطع مماثل على الصعيد الشعوري، فالناس يتصلون بالمكان شعورياً، بقدر ما يتصلون به حيوياً.

ومن المعلوم ان المسلمين، بعد ان بسطوا سلطانهم على المنطقة الشامية، اعتمدوا قسمتها اداريا الى اربعة أجناد، هي «جند حمص» و«جند دمشق» و«جند فلسطين» و«جند الأردن». وكانت «طبرية» عاصمة «جند الاردن»، وتمتد حدوده من «أذرعات»، المعروفة اليوم باسم «درعا»، شرقاً، الى ساحل البحر عند «عكا» غرباً، ومن «اللجون» «جنوباً» الى «طبرية» نفسها شمالاً، اي ان «جبل عامل» كان يدخل ضمن نطاق «طبرية».

ولا يذهبن بقارىء الظن، الى ان هذه الحدود كانت مجرد قرار سلطوي، ليس له مبرّرات موضوعية، بل العكس هو الصحيح تماماً. ولا ريب انها أصدق بما لا يُقاس من التقسيم السياسي الذي جدَّ علينا في هذا العصر، وجعل من «جُند طبرية» موزعاً على ثلاث دول، وبذلك قضى على شبكة العلاقات التي كانت قائمة بينها بمختلف تعبيراتها. ومن ذلك دورة الإنتاج الإقليمية، وشبكة الطرق الداخلية، وعلاقات الناس اليومية. وهذا كله ينعكس اليوم على عمل المؤرخ، فيجعله أشبه بحديث عن تاريخ بعيد، وما هو بذاك. بل انه الأمس القريب، الماثل في ذاكرة بعض مَن لا يزال حياً بيننا. والى ما قبل الاحتلال اليهودي، كانت علاقة «جبل عامل» بـ«عكا» و«حيفا» و«صفد».... الخ، علاقة متينة متبادَلة سكانياً وانتاجياً.

مهما يكن، فان خطّتنا الآن أن نعمد الى نص المقدسي فندرسه دراسة نقدية، وان نحاول ان نبني له قاعدة تاريخية على حد مقبول من الوضوح، بحيث يكون قابلاً للفهم والتصوّر.

وان نصّاً قاطعاً، وعلى هذه الدرجة من الكثافة والتراصّ، ليُخفي من الحقيقة أكثر مما يُظهر، يُثير الحيرة أكثر مما يمنح راحة الطمأنينة وبَرْدها على القلب. ولو كان من سبيل للشك في مقوله، للاسباب التي سنبسطها فيما يلي، لفزنا منه بإحدى

الراحتين، على حد قـول الشاعر، ولقلنا معـه «اليأس إحد الراحتين». لقـد كنا من دون هذا النص في ظـلام مُطبق، وها هو لم يأتنـا بسبب منير، ولكنه ـ بـالإضافة الى قوة سنده ـ يطلـق حقيقة، كل شيء يدل على انها بالنسبة لكـاتبها، الخبير المتمكن من موضوعه، كانت أمراً معروفاً هيّناً، يذكرها بمثل السهولة التي يتحدث فيها المرء عن جيرانه وبلدييه، وقد كانوا بالفعل كذلك، كما سنعرف بعد قليل.

لكـن ما يجعـل الحقيقة السهلـة الهيّنة تـأخذ عنـدنا اليـوم حجم ومـلامح لغـز معضل، هـو ان مضمون النص مقطـوع، او فلنقل معزول، معـرفيا من قبلـه ومن بعده. فنحـن لا نعرف له، حتى بـأدنى أشكال المعـرفة، خلفيّة تاريخيـة ننظمه في سياقهـا، تقول لنا، مثـلاً، من اين اتـى هؤلاء الشيعـة؟ وكيف تأتـى ان أصبحت أربعة حواضر في «الاردن و«فلسطين» شيعية كلياً وجزئيـاً، بحيث اذا قارنّا مضمون نص المقـدسي بهذه الخلفية التـاريخية، نستطيع ان نتصـور تصوراً مـا حركـة ما بين الماضي المعلـوم والحاضر الموصوف، ومعلـوم ان وصـف هـذه الحركة هـو مـن أولى وظائف الكتابة التاريخية المنهجية.

ومن الجهة الأخرى، فاننا لا نعرف شيئاً عن مصير هؤلاء الشيعة، أين ذهبوا؟ ألم ينتجوا أدباً وفكراً وأدباء ومفكرين؟ ألم يتركوا أثرا ما يذكّر الناس بهم؟ بحيث لانجد اليوم عنهم سوى تلك الكلمات السبع التي منّ بها علينا المقدسي.

ولقد التفت الكثيرون من قبلنا الى هذا النـص، فنقلوه، وأخذوا به او منه. لكن العجيـب انه لم يُثـر مشكلـة لدى أي منهـم، لا نستثنـي الا آدم متز في (الحضـارة الاسلاميـة في القرن الرابـع / ١٢١) الذي عقّب عليـه بقوله: «ولا أدري كيـف تمّ ذلـك»، والحقيقة انهم جميعـاً لا يدرون، ولكـن الشجـاعة كثيراً مـا تكون في طـرح الأسئلة التي لا جواب عليها.

سنعتمد في معالجة النص الخطة نفسها التي اعتمدناها في دراسة نص العمري في الفصل الثامن، بأن ننقد السند أولاً، فإذا تحقّـق انه من المتانة بحيث يصح الاعتماد عليه، ثنّينـا بنقد المتـن، واستخراج ما ينطـوي عليه مـن دلالات مستعينين بما نقع عليه من ملاحظات الجغرافيين والمؤرخين.

(٢)

وصل الينـا النص بطريـق وحيد، لا ثاني لـه فيما نعلم، من المقـدسي وعنه، في كتابـه الآنف الذكر. فهـو أصله الوحيـد وهو ناقلـه الوحيد ايضاً. وهـذه الملاحظة تطرح مسألـة أهليّة المقدسي بشكل حدّي، بحيـث يتوقف على نتيجتها مـوقفنا من النص، أخذاً به او إعراضاً عنه.

والمقدسي جغرافي رحّالـة، وُصف بانه «آخر الجغرافيين العظـام الذين ساروا على منهـج مدرسـة البلخي» (كحّـالـة: التاريـخ والجغـرافية في العصـور الاسلاميـة / ٢٢٤)، يعني احمد بـن سهل البلخـي (ت: ٣٢٢ هـ/ ٩٣٣م) صـاحب كتـاب (المسالك والممالك).

ولقد بدأ المقدسي حياته العملية تاجراً. وفي سبيل رزقه جاب البلاد والاقطار ثم انقطع الى تتبع أحـوال البلدان وأهلها، فطاف أكثر «دار الاسـلام»، وأودع خلاصة ملاحظـاته كتـابه المذكـور، الذي جـاء «مثالاً يُحتـذى في الكتابـة الجغرافيـة المتقنة» (خصباك: في الجغـرافية العربية / ٢٨٣). والشهـادات متضافرة على وصفه بـدقة الملاحظة، وسعة النظر، وتحرّي الصحة، وحُسن التبويـب (خلاصة منها، منسوبة الى مصـادرها وقـائليها، في: الـزركلي: الاعـلام: ٦ / ٢٠٣ بالإضـافة الى المصـدر السـابق). وبـالإضـافـة الى هذه الشهـادات، فقـد لاحظنـا ان أثمن الملاحظـات الجغرافية في (معجم البلدان) لياقوت، مقتبسة بنصّها غالباً عن المقدسي.

ويظهـر من المقـدمة التـي وضعهـا لكتابـه، انـه اعتمد في عملـه منهجاً دقيقـاً صارماً، قال:

> «اعلم أني أسسـت هذا الكتاب على قـواعد محكمـة (.....)، فأعلى قواعده، وأرصف بنيانه، ما شاهدته وعقلته، وعليه رفعت البنيان، وعملت الدعائم والأركان.
>
> ومن قـواعده أيضـاً وأركانـه، وما استعنـت به على بنيـانه، سـؤال ذوي العقول من النـاس، ومَنْ لم أعرفهم بالغفلة والإلتبـاس عن الكوَر والأعمال في الأطـراف، التي بعـدتُ عنهـا، ولم يتقدّر لي الـوصـول اليهـا، فما وقع عليـه اتفاقهـم اثبتُّه، ومـا اختلفوا فيه نبـذته، ومـا لم يكن لي بدّ مـن الوصـول اليه والوقوف عليه قصدته، وما لم يقرّ في قلبي، ولم يقبله عقلي، أسندته الى الذي ذكره، او قلت، زعموا».

وبعد ان يعدّد جملة من المصطلحات التي تدور في كتابه، يعود الى تأكيد ما افتتح به مقدمته، فيقول:

«وقد ذكرنا ما رأيناه، وحكينا ما شاهدناه، فما صحّ عندنا بالمعاينة وأخبار التواتر، أرسلنا فيه القول، وما شككنا فيه، او كان من طريق الآحاد، أسندته الى الذي سمعته منه».

(أحسن التقاسيم / ٣ ـ ٦)

ثم اننا رأينا ملاحظات وحدوداً منهجية دقيقة، منثورة في الكتاب، لاحظنا ان المؤلف التزم بها بدقة، رغبنا عن التنصيص عليها خشية الاطالة، تؤيد بمجموعها ما اثبتناه اعلاه من شهادات.

اذا جمعنا بين هذا المنهج الواضح والدقيق، وبين ما نعرفه من ان المقدسي هو ابن المنطقة، لانه ولد وعاش في «القدس»، باستثناء الفترات التي قضاها في الأسفار، ـ لوصلنا بسهولة الى علّة ارساله القول في تشيّع أهل هاتيك الامصار الأربعة. ذلك الارسال السهل الهيّن، الذي أشرنا اليه قبل قليل. ان الرجل، بكل بساطة، يتحدث عن جيرانه وأبناء منطقته، التي عرفها وعرفهم بشكل جيد ومباشر، وحتى انه جاس خلال «جبل عامل» وعرفه، وقدّم لنا شهادة ثمينة، سنفيد منها، ان شاء الله، في هذا الفصل.

ولعلّ مما يعزّز شهادة المقدسي، ان نشير الى انه عقد في كتابه فصلاً خاصاً، تحت عنوان «ذكر المذاهب والذمة» (٣٧ ـ ٤٣)، وفيه يعرض ملاحظات دقيقة، كلامية وفقهية وسلوكية، عن المذاهب واهلها، تُنبىء عن اطلاع واسع ومباشر في هذا الشأن. ومَن هذا كلامه لا يقع عليه الشك بصدق أحكامه، وما تمتاز به المذاهب بعضها عن بعض، ويبعد عليه جداً الخلط بينها، فاذا وصف قوماً بانهم شيعة مثلاً، فهو انما يصدر عن معرفة جيدة بمن هو الشيعي، وما به يمتاز.

أضف الى ذلك، انه يظهر مما نعرفه من سيرته، وكذلك من أقواله المنثورة في (أحسن التقاسيم) انه بعيد كل البعد عن التشيع، مما ينفي عن أقواله في الشيعة خصوصاً تهمة التأثر بالهوى والميل الشخصي.

لكل هذه الاسباب مجتمعة: توفّر اسباب المعرفة المباشرة بموضوع ما رواه، دقة المنهج والثقة بابتغاء الحق وتحرّي الصدق، نفي الاسباب الشخصية للتحريف او

الاختلاق فيما رواه، ـ فاننـا نجد رواية المقدسي، بحسب سندهـا، متينة تتمتع بكل الشروط والصفات التـي يتحرّاها أهـل التاريخ في الـرواية. وعلى أساسهـا يحكمون عليها بالصدق والكذب، فيأخذون بها او يُعرضون عنها.

(٣)

اما فيما يعود الى متن الرواية.

يقول المقدسي، انـه في الربع الأخير من القـرن الرابع للهجرة / العـاشر للميلاد (كان مشغـولاً بوضع كتـابه سنة ٣٧٥ هـ/ ٩٨٥م، راجعـه / ٩) كان أهل مـدينة «طبرية» ونصف أهل بلدة «قَدَس» وكذلك نصـف اهل مدينة «نابلس» واكثر أهل بلدة «عمّان» شيعة. قال ذلك، كما سبق منّا القول، بمثل السهولة التي يتحدث بها المرء عن جيرانه وبلدييه، ولقد كانوا بالفعل كذلك.

وكما قلنا ايضاً، فـان النص نادر وثمين، ولذلـك فان علينا اعتصاره حتـى آخر قطرة فيه. وهذا مبتغى لا يمكـن الوصول اليه الا بمعرفة ما تعنيه بـالفعل كل كلمة من الكلمات الواردة فيه، أي ما تعنيه بحسب دلالتها الواقعيّة.

على هذا، ماذا كانـت تعني، على صعيد الثقل السكاني، كلٌّ مـن تلك البلدان الأربعة في ذلـك الزمان؟ ان جـزءاً كبيراً وأساسياً مـن مضمون النص، بـالنسبة لهذا البحث، يكمن في الجواب على هـذا السؤال، اي في السكان الذيـن يتحدث عنهم النص، وان يكن جـزء آخر، كما سنعرف من الفقرة التاليـة، يكمن في المصر ذاته، وخصوصاً في موقعه الجغرافي.

ثم هل ان النص يتكلم ضمناً عن دائرة اقليميـة سكانية شيعية، او مركز شيعي أقليمي او اكثر، مثّلته هـاتيك البلدان؟ الإجابة على هذا السـؤال تتوقف على دراسة المواقع جغرافيا، مع الأخذ بعين الاعتبار المدى الحيوي لكلٍّ من تلك البلدان. ومن المعلوم ان المدى الحيـوي، الذي يحدّده عنصرا الثقـافة والانتـاج، هو الـذي يُنشيء التشابك، ويجعل من مجموع المراكز السكانية دائرة واحدة.

ثم ما معنى كلمة شيعة؟ المقدسي يُطلق، ولكن الكلمة تحتمل أكثر من معنى، كما هـو معلـوم. ولا ننسَ ان الكلمـة، في نـص المقـدسي، قد وردتنـا مـن العصر

الفاطمي، مما قـد يبرّر القول، ان الفاطميين كانوا ممثلي التشيع، بـوصفهم السلطة الشيعية الكبرى، وعليه فان الكلمة تنصرف عند إطلاقها الى مذهبهم.

ثم لا ننسَ ايضاً السؤال الأول الذي يطرحـه بحثنا: من اين أتوا؟ والجواب عليه يطرح سؤالاً تالياً، هو اين ذهبوا؟ او بالأحرى ايـن ضاعوا؟ ذلك اننا نواجه في حالة هذه الامصار الاربعة حـالة قطع تاريخي عجيبة، تناقض حـالة الاستمرار التاريخي الطبيعية، لا بد انها حدثت في ظل ظروف تاريخية في الغاية من العنف.

هذه الأسئلة البالغة التعقيد تطرح ضرورة نقد النـص طرحاً قوياً. وعليه فسنبدأ محاولة استخراج مدلولاته الواقعيـة، استناداً الى نصوص المقدسي حيث تتوفر، لانها أولى من غيرها.

***

«طبرية»

(١)

«طبرية قصبة الاردن، وبلد وادي كنعان، موضوعة بين الجبل والبحيرة، فهي ضيّقة، كربة في الصيف مؤذية، طولها نحو من فرسخ، بلا عرض، وسوقها من الدرب الى الدرب، والمقابر على الجبل، بها ثماني حمامات بلا وقيد، ومياص (كذا! ولتُقرأ: مياضٍ، جمع ميضاء) عدة حارة الماء. والجامع في السوق كبير حسن، قد فُرشت ارضه بالحصى، على أساطين حجارة موصولة (. . . . .) وأسفل البحيرة جسر عظيم، عليه طريق دمشق، وشربهم منها، عليها بها يدور قرى ونخيل، والسفن فيها تذهب وتجيء».

(احسن التقاسيم / ١٦١)

ثم انه تحت عنوان «التجارات» (ص / ١٨٠) يتحدث عن انتاج المدينة الذي يُصدّر الى خارجها «ارتفاعها» فيذكر «شقاق المطارح والكاغد وبزّ» فضلاً عن إشارة واضحة سبقت (ص / ١٦١) الى انتاج قصب السكر.

هوذا كل ما عن «طبرية» لدى المقدسي، وهو على قلّته وإيجازه غني مشحون بالمعاني. ولا غرو فقد صدر عن جغرافي متمرّس، عُرف بعنايته الخاصة بالجغرافية الاقتصادية والبشرية.

وأول ما نواجهه في هذا الكلام، وصف المدينة بانها «قصبة الاردن وبلد وادي كنعان» وهذا الوصف تأكيد لما ذكره قبل قليل، حيث قال: «واما الاردن فقصبتها طبرية. ومن مدنها: قَدَس، صور، عكا، اللجون، كابل، بيسان، أذرعات» (ص / ١٥٤).

والكلام الاول ينطوي على تحديدين، ينتمي الاول منهما الى الجغرافية الطبيعية، متخذاً منشأ تسمية الوادي الخصيب الذي يتوسطه «نهر الأردن»، بما فيه «بحيرة الحُولة»، التي يسميها المقدسي «بحيرة قَدَس». اما الثاني منهما فانه ينتمي الى الجغرافية البشرية التاريخية، ويدور حول الكنعانيين. وهم العمّار التاريخيون للوادي.

واما الكلام الثاني، فيحكي القسمة الادارية ــ العسكرية، التي قلنا سابقاً ان المسلمين قد اعتمدوها بعد فتح المنطقة، أخذاً لها عن الروم. كما اننا قلنا سابقاً، ان هذين التحديدين، خصوصاً الثاني منهما، أصدق بكثير من القسمة السياسية التي جدّت في العصر الحديث، وجعلت من «مدن طبرية» على حد تعبير المقدسي، او «جند الاردن» وفقاً للقسمة الادارية العسكرية المشار اليها، ملحقاً بثلاث دول، وهي قسمة استعمارية، لحظت بالدرجة الاولى مصالح الاستعمار، وغابت عنها كلياً مصالح السكان الاصليين، يعاني منها المؤرخ اليوم فيمن يُعانون.

مهما يكن، فاننا نعلم من كلام المقدسي، ان «طبرية» كانت في ذلك الزمان، اي في الربع الاخير من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد، أكثر أهمية من «صور» و«عكا»، وانها كانت بمكان العاصمة، بمعنى من المعاني، لمنطقة تمتد من «أذرعات»، المعروفة اليوم باسم «درعا»، شرقاً، الى ساحل البحر عند «عكا» غرباً، ومن «اللجون» جنوباً الى «طبرية» نفسها شمالاً. وواضح من هذا التحديد، ان «جبل عامل» يدخل ضمن نطاق «طبرية». و«جبل عامل»، كما هو معلوم، هو المنطقة التي تركّز فيها التشيع فيما بعد، وكان له ما كان من الشأن العظيم في التاريخ الثقافي والحضاري الشيعي. ولكن تاريخه السكاني والثقافي لغز من الألغاز المستعصية حتى الآن. وواضح ايضاً اننا بهذه الإشارة نمهّد لمواجهة جديدة، نعتقد انها الصحيحة، لهذا اللغز.

اما المدينة نفسها، فيبدو من وصف المقدسي لها، انها كانت مدينة كبيرة بمقاييس ذلك الزمان، «طولها نحو فرسخ» اي ستة كيلو مترات تقريباً، ولكنها قليلة العرض، بسبب موقعها المحاصر بين البحيرة والجبل. ومدينة بهذا الطول، مهما يكن عرضها قليلاً، لا يمكن ان يكون تعداد سكانها أدنى من ثلاثين الفاً على أقل التقديرات، يؤيد ذلك عدد حماماتها العمومية «ثماني حمامات»، التي تعمل

على المياه الحارة الطبيعية، التي اشتهرت بها المدينة، فضلاً عن سوقها الكبير الذي يشق البلد من اولها الى آخرها، اي بطول ستة كيلو مترات ايضاً. وفي هذا الاخير دليل على الازدهار الذي كانت تنعم به المدينة، ذلك الازدهار الذي تدين به لأرض «وادي الأردن» الخصيب، ومناخه الدافئ، ووفرة المياه العذبة، بحيث أعطى «طبرية» ان تكون مركز انتاج زراعي، يصب فيها انتاج القرى الكثيرة المنتشرة حول البحيرة.

وجدير بالذكر، ان بعض ذلك الانتاج الزراعي كان يغذي صناعات تحويلية، ذكر منها المقدسي صناعة الورق، الذي يبدو انه كان يُتخذ من ألياف قصب السكر بعد اعتصاره، والنسيج الكتاني «شقاق المطارح وبزّ»، واننا لنستغرب انه لم يذكر صناعة السكر، وقد كان من الصناعات الرائجة اقليمياً، اعني في المنطقة الشامية. وكانت «طبرية» تنتج كميات كبيرة من قصب السكر، كما سبقت منا الاشارة، فضلاً عن ان انتاج السكر يقع فنياً في الوسط بين زراعة القصب وانتاج الورق. اذن، فأين كانت تذهب كميات العصير السكري، ان لم تكن في صناعة السكر؟ وعليه فاننا نظن ظناً قوياً ان المقدسي سها عنها فلم يذكرها.

وجدير بالتنويه ايضاً، ذلك «الجسر العظيم» الذي بناه أهل المدينة، كما يوحي السياق، على النهر أدنى البحيرة، و«عليه طريق دمشق»، فهو يدل على ان ازدهار المنطقة، وان يكن هبة من الطبيعة الكريمة، ولكن الانسان الذي عمرها، بما تحلى به من دأب ونشاط، هو الذي جعل التنمية امراً واقعاً، يتمتع الجميع بخيرها العميم.

ثم لاحظ ايضاً ما في اشارته عن حركة السفن التي «تذهب وتجيء في مياه البحيرة، من اشارة غير خفيّة الى الحركة التبادلية النشيطة بين القرى المحدقة بالبحيرة. وهي إشارة تعزّز ما قلناه قبل قليل عن الازدهار الذي كانت تنعم به المنطقة، ويبدو أثره في مركزها، اي مدينة «طبرية».

من كل هذا نعلم علم اليقين، ان «طبرية» الشيعية، كما وصفها المقدسي كانت مدينة كبيرة عامرة مزدهرة، بحيث يمكن القول انها تأتي في الدرجة الثانية بعد «دمشق» و«بيت المقدس».

(٢)

وغريب ان لا تنجب مدينة بهذا الوضع، من حيث الحجم والازدهار، ومن حيث التميز الثقافي، فقهاء وأدباء، وان لا تخلف فقهاً وأدباً، او اي تراث فكري. فنحن نعرف منذ ابن خلدون، ان الجماعة التي تتجاوز حد الكفاية وتحصيل الضرورات، تمنح قسطاً من جهدها واهتمامها للانتاج المعنوي، من فكر وأدب وشعر وفن، خصوصاً وانه في فترة ازدهار «طبرية» الشيعية، كانت منارة «الشام» «حلب» في أوج عطائها الفكري، وكانت «طرابلس» قد حدّدت وجهتها الفكرية، تحت حكم امرائها المتنوّرين من بني عمّار، وبدأت تتقدم في السبيل العريض المشرع امامها، قبل ان يقصمها الصليبيون، فتموت قبل ان تولد، وكلتاهما كانت حاضرة شيعية شامية مثل «طبرية»، وكان في وسعها ان تتخذ منهما نموذجاً تحتذيه.

ولكن، لعلنا، بل الأرجح، اننا بهذا الكلام نبسّط الامور، وننظر اليها من مرتفعنا العالي في الزمان. فنراها كما يجب ان تكون، او كما نحب ان تكون، متناسين ان «طبرية» لم يكن لها وضع سياسي مستقل، بل كانت تقف في مهب الرياح، التي تهب على المنطقة من الشرق ومن الغرب. ولم تحظَ بامراء متنوّرين مسكونين بالعظمة، مثلما حظيت «حلب» بالحمدانيين، ومثلما حظيت «طرابلس» ببني عمّار. وكذلك، وربما أول، لم تحقّق صلات ثقافية بالمراكز العلمية في «العراق»، كما فعلت جارتاها، وكما فعل «جبل عامل» فيما بعد. وتلك شروط ثلاثة، ربما كان فقدان شرط واحد منها، خصوصاً الثالث، كافياً لمنع الصيرورة الفكرية المتوقعة لمدينة مثل «طبرية».

ولقد وقفت، وانا أتأمل في هذه الاشكالية، عند نص للمقدسي يورده في فصل «جُمل شؤون هذا الاقليم» يعني «اقليم الشام»، يقول فيه: «وأقلّ ما ترى فيه ـ اي اقليم الشام ـ فقيهاً له بدعة، او مسلماً له كتابة، الا بطبرية، فانها ما زالت تخرج الكُتّاب» (احسن التقاسيم / ١٨٣). والظاهر انه يعني كتّاب الدواوين الرسمية، وهي ملاحظة هامة بالنسبة لهذا الذي نعالجه الآن. اذ تدل على ان المدينة الشيعية، صرفت جهدها الإعدادي للمؤهلين من أبنائها، الى انتاج الموظفين الرسميين، الذي كان يُشترط فيهم ان يتحلوا بثقافة وخبرات ومواهب خاصة، تؤهلهم للقيام بأعباء وظيفتهم، وانها كانت المدينة الوحيدة في «الشام» المعنية بإخراج هؤلاء من المسلمين.

ونحن نجد في هذه المعلومة، وما فهمناه منها، تأييداً لما ذهبنا اليه اعلاه، في تفسير تخلّف «طبرية» عن «حلب» و«طرابلس». فمدينة بذلك التحفز الذي بدا في ازدهارها وعمرانها وما أقامته من منشآت. وفي تميّزها كحاضرة شيعية كبرى، كان يمكن، بل يجب، ان تندرج فيما سارت فيه رصيفتاها. ولكن فقدان الصلة بالحركة العلمية الشيعية، التي كانت متركّزة في «العراق» حتى ذلك الأوان، هو الذي جعل ذلك التحفز يتجه وجهة اخرى، بعيداً عن ذاتيّتها الثقافية. انه حافز في غياب موجّه.

(٣)

هوذا ما فهمناه من نصوص المقدسي عن «طبرية» كما عرفها، قد وضعناه، بمقدار الوسع، في اطار من حركة التاريخ ومحركاته.

لكن ياقوتاً الحموي (٥٧٤ ـ ٦٢٦ هـ/ ١١٧٨ ـ ١٢٢٩م) يضيف ان «في ظاهر طبرية قبر يرون انه قبر سكينة ــ يعني بنت الامام الحسين عليه السلام ـ والحق ان قبرها بالمدينة، وبه قبر يزعمون انه قبر عبد الله بن عباس بن علي بن ابي طالب» (معجم البلدان: ٤ / ١٩). وقد أشار المقدسي الى انه قد تجاوز عن ذكر مشاهد كثيرة في «الاردن» و«فلسطين» خشية الإطالة (احسن التقاسيم / ١٨٤) ونخال ان هذين المشهدين مما تجاوز عنه.

وليس يعنينا في شيء ان نقف عند مسألة هذين المشهدين وقفة ياقوت، الذي نفى نصاً، وبحق، صحة نسبة الأول منهما، وألمح الى شكه بصحة نسبة الثاني منهما. فدلالة وجودهما هي هي بالنسبة الينا على كل حال، اي سواء صحت النسبة أم لم تصح، فالشأن كل الشأن عندنا هو في الحوافز التي دفعت الى اقامة هذين المشهدين، وما في بنائهما من دليل على منزع وميل وولاء مَن بناهما. ويؤخذ من لحن كلام ياقوت، انه في عصره، اي في اوائل القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد، كان المقامان باقيين، وان أهل «طبرية» كانوا على اعتقادهم بها، «يرون»، «يزعمون»، اذ ان الضمير في الفعلين يعود الى أهل «طبرية» انفسهم بلا ريب.

ولقد قدمنا في الفصل الاول كلاماً وافياً على إقامة الشيعة المشاهد المنسوبة الى

أهـل البيت عليهـم السـلام اينما استقروا، وان لمثـل هـذه المشاهـد قيمـة العلامـة الحضارية الفارقة، بحيث تدل بوجودها على وجودهم.

اذن، ففي هذا الذي قاله ياقوت، الذي عُرف بالنصب، دليل قوي، أفادنا هنا تأييداً لما قاله المقدسي عن «طبرية» الشيعية، وربما أفادنا فيما بعد، حين نعالج احد الأسئلة التي طرحناها في أوليات هذا الفصل.

***

«قَدَس»

يصف لنا المقدسي «قَدَس» التي عرفها معرفة مباشرة بالتأكيد، بقوله:

«قَدَس مدينة صغيرة، على سفح جبل، كثيرة الخيرات. رستاقها جبل عامل، بها ثلاث عيون شربهم منها، وحمامهم واحد تحت البلد. والجامع في السوق، فيه نخلة، وهو بلد حار. ولهم بحيرة على فرسخ، تصبّ الى بحيرة طبرية. قد عُمد الى النهر فسُجر ببناء عجيب حتى يتبحّر. الى جنبها غابة حلفاء، رفقهم منها. أكثرهم ينسجون الحُصُر ويفتلون الحبال. وفي البحيرة انواع من السمك منها البُنّي، حُمل من واسط، كثيرة الذمة».

(أحسن التقاسيم / ١٦١ ـ ٦٢)

واننا لنلاحظ مرة ثانية، ان وصف المقدسي، على إيجازه، حافل بالملاحظات الثمينة. ينظر في مواطن الفروق، وما يميز البقاع والبلدان، من موقع وسكان وعمل وانتاج. والحقيقة اننا نعتقد ان هذا النص هو أثمن نصوص المقدسي بالنسبة لبحثنا، من حيث انه اول ما وردنا عن الشيعة في «جبل عامل» في فترة مبكّرة من تاريخهم، مجهولة عندنا تماماً.

ولهذا السبب فقد رأينا ان نقدّم تعريفاً بالبلدة او «المدينة الصغيرة» على حد قول المقدسي، قبل الدخول في تحليل نصه.

واستناداً الى السيد الأمين في (خطط جبل عامل / ٣٣٥ ـ ٣٦) والى الريّس (القرى الجنوبية السبع / ٣٦) فان «قدس» تقع في «الحولة»، عند أطراف «جبل عامل» الشمالية، وتبعد ست كيلو مترات غرباً عن «بحيرة الحولة»، التي ردمها اليهود بعد الاحتلال. وقد هُجّر أهلها تهجيراً كاملاً، وعامتهم يقيمون اليوم في «لبنان». وكانت قبل ذلك تابعة لمدينة «صور».

والمقدسي يقدم لنا، في مطلع النص، ما يساعدنا على تصور اتساع البلد وعدد سكانه في زمانه، حيث يقول: «مدينة صغيرة» «وحمامهم واحد تحت البلد». ونظن، استناداً الى لازم المعلومة الثانية، ان عدد سكان المدينة الصغيرة، كان في حدود الأربعة او الخمسة آلاف. واستناداً الى النص الاساسي الذي انطلق منه هذا البحث، فان نصفهم كان من الشيعة، يُضاف اليهم عدد وافر من الذمة، أي المسيحيين دون ريب، وربما كان الى جانبهما عدد من المسلمين غير الشيعة.

لكن البلدة، على صغرها، «كثيرة الخير» بفضل الخصوبة غير العادية التي تتمتع بها اراضيها الواسعة، فضلاً عن وفرة المياه التي تزودها بها ثلاث عيون، ودفء المناخ. وقد خص السيد الأمين خصوبة أرضها بالذكر في المصدر السابق. كما ان الأحياء من أهلها، الذين هجّرهم الاحتلال، ما زالوا يذكرون بحسرة حقول القمح الخصيبة، التي تغيّب الشخص الواقف. واستناداً الى فايز الريّس في المصدر السابق، فان مساحة سهل «قَدَس» ثمانية آلاف دونم، اي ثمانية ملايين متر مربع. اما هذا الذي يسميه المقدسي جبلاً، تقوم على سفحه البلدة، فما هو الا تلة او هضبة، ترتفع عن مستوى السهل المجاور مائة متر فقط. ومثل هذا الاضطراب في المصطلحات أمر مألوف لدى الجغرافيين المسلمين.

تبعد «قَدَس» فرسخاً، اي حوالى الستة كيلو مترات، عن البحيرة التي عُرفت فيما بعد باسم «بحيرة الحولة»، نسبة الى اسم المنطقة، وكانت في ايام المقدسي تُسمى «بحيرة قَدَس» نسبة الى البلدة. ولعل في هذا التبديل، الذي طرأ على اسم البحيرة، ما يشير الى انحطاط شأن «قَدَس»، عما كانت عليه أيام المقدسي. اما البحيرة نفسها، فتتكون من منخفض يخترقه «نهر الاردن» من الشمال الى الجنوب، متجهاً نحو «بحيرة طبرية»، وقد أقيم سد أثار عجب المقدسي، يبدو ان الغاية منه اما تكوين بحيرة لرفع منسوب مياه النهر، لري الاراضي المجاورة، او رفع منسوب البحيرة نفسها. وبناءً على هذا الاحتمال الأخير، وهو الأرجح، فيجب ان يكون جنوبيها. واذا صحّ ذلك، فان من حق المقدسي ان يعجب منه، فان سداً يرفع منسوب مياه بحيرة لا يقل سطحها عن الخمسة كيلو مترات مربعة، كما حكى لنا بعض أهل «قَدَس»، يجب ان يكون بالفعل ضخماً ومحكماً بشكل غير عادي، بالنسبة لامكانات الناس في ذلك الزمان، ولعله كان السدّ الوحيد في «دار الاسلام»

يومـذاك . وهو، مثـل جسر «طبرية»، يـدل على دأب ونشاط الشعـب الذي عمـر المنطقة ووعيه التنموي .

ثم ان حـرارة الطقس ، التي يمتاز بها منخفـض «الحولة» ، الى جانب وفـرة المياه المستنقعيّة ، وفّرا شروطاً ممتـازة لتكاثر نبات الحلفاء ، وهو مـن نباتات المستنقعات ، ذات السـوق الطويلـة الطريّـة والمتينة . يصلـح لصناعـة الحبال والحُصُر . «رَفقهـم منهـا» ، اي ان السكان كـانوا يستعينـون بها على تحصيـل رزقهم . ويُـذكر ان هـذا الانتاج ظل مستمراً في المنطقـة ، حتى آخر ايامها قبل الاحتـلال ، خصوصاً الحُصُرُ التي كانت تُعـرف محلياً باسم (حُصُر البابير) . وقد أشـار المقدسي ، خلال الحديث عن شؤون اقليم «الشام» ، الى ان الحبال هي مـن صادرات «قَدَس» المعروفة ، فضلاً عن صنفين مـن النسيج سماهـا «ثياب المنيّرة والبلعيسيـة» لم نوفـق الى تصنيفهما بين أنواع النسيج التي كانت معروفة (احسن التقاسيم / ١٨٠) .

كل هذا ، فضلاً عن الأسماك التي تقدمها البحيرة . ومنها سمك البُنّي المعروف . الذي جُلب اليها من «واسط» ، ونظن انه يعني «واسط» القريبة من مدينة «الرقّة» ، مقابلها على «نهر الفرات» .

اذن ، فقد كـانت «قَدَس» بالفعـل بلدة «كثيرة الخير» ، على حد قـول المقدسي : أراض واسعة خصبة ، وميـاه وفيرة ، ومناخ دافىء ، عملت فيها يـدٌ لانسان نشيط ، استغلّـت خيرات الطبيعة استغـلالاً جيداً ، وصـل الى تطبيق خطـة تنمويـة بصيرة ومتقدمة ، بالنسبـة لامكانات ورؤية انسان ذلك الزمان ، تضمنـت إقامة سد كبير ، قلنا انه ربما كان السـد الوحيد يومذاك في «دار الاسلام» . واستيراد نـوع من السمك الجيّد مـن مكان قصي ، ونشره في البحيرة المجاورة ، ابتغـاء توفير مصدر غـذاء ممتاز للسكان . ولقد كان هـذا الوضع أفضل بكثير مما كانت عليه البلـدة قبل سقوطها ، طبقاً لما رواه لنا مَن التقينا بهم من اهلها . وجدير بالذكر ان هؤلاء لا يعرفون شيئاً عن السد الذي كان قائماً على النهر او البحيرة ، مما يدل على انه قد انهدم واندثر منذ زمن بعيد .

«نابُلُس»

وهي، كما هو معروف، في «فلسطين». وحسب التخطيط البديع الذي كان المقدسي، في حدود علمنا، أول من وضعه لاقليم «الشام» في خطوط طول اربعة، او، على حد تعبيره، «صفوف» اربعة: صف الساحل، صف الجبل، صف الأغوار، صف البادية، ـ فان «نابلس» تقع في الصف الثاني، اي صف الجبال، التي تسير في خط موازٍ مع ساحل البحر، (أحسن التقاسيم / ١٨٦) ويصف هذا الصف بانه «مُشجّر ذو قرى وعيون ومزارع».

واليك ما علّقه عن المدينة:

«في الجبال، كثيرة الزيتون، يسمونها دمشق الصغرى وهي في وادٍ قد ضغطها جبلان، سوقها من الباب الى الباب، وآخر الى نصف البلد، والجامع وسطها مبلّطة، نظيفة، لها نهر جار، بناؤهم حجارة، ولهم دواميس عجيبة».

(احسن التقاسيم / ١٧٤)

اذن، فان «نابلس» تقع في عمق «فلسطين»، ووجود الشيعة في هذا الموقع يطرح أسئلة كبيرة، هي الأسئلة نفسها التي يطرحها هذا البحث، ولكن بشكل أكثر حرجاً وإلحاحاً، ذلك انه لم يُسجّل إطلاقاً، بقدر ما نعلم، اي اشارة الى وجود الشيعة في «فلسطين» اجمالاً، الا ما قاله المقدسي. ويبدو لي منذ الآن، اننا لن ننجح في تقديم أجوبة شافية عن الأسئلة التي تطرحها «نابلس» الشيعية.

ومن أسف فان المقدسي، في نصّه المقتبس أعلاه، لا يقدّم كبير عون لبغيتنا. فالنص، بالاضافة الى إيجازه، لا يتحدث الا عن موقع المدينة وطبوغرافيتها،

وبعض مظاهـر العمارة فيها، مع إشارة مختصرة جـداً الى كثرة أشجار الزيتـون فيها، بـالاضافـة الى وجود خـرائب قديمـة عجيبة (دواميس جمع: داموس). وحتـى في الفصل الملحـق باقليم «الشـام»، تحت عنوان «جملـة شؤون هذا الاقليـم»، والذي درج فيه على تقـديم معلومـات سكانية وانتاجيـة وثقافية، ــ فانه لا يـأتي على ذكر «نابلس» في قليل ولا كثير. وهو فصل استفدنا منه كثيراً فيما يتعلق بالتركيبة السكانية والشؤون الانتاجية لـ «طبرية» و«قَدَس».

لكـن ابن عبـد الحق البغـدادي، المتـوفى في السنة ٧٣٩ هـ / ١٣٣٨م، وهـو مصدر متأخر كثيراً عن المقدسي، يصف المدينة بقوله:

> «مدينـة مشهورة بأرض فلسطين، بين جبلين، مستطيلـة لا عرض لها، كثيرة الماء، نظيفة، بينها وبين بيت المقدس عشرة فراسخ. لها كورة واسعة، وعمل جليـل، كله في جبل القدس. ولليهـود اعتقاد عظيم في هـذا الجبل، واسمه عندهم كزيرم (خ. ل. كاريزيم، وهو الأصح) وهي مدينة السمرة، لا يسكنون غيرها، الا لـحاجـة من عمل وغيره، والسمرة طائفـة من اليهود، لهم بنابلـس مسجد كبير، يـزعمون انه القـدس، وان بيت المقـدس المعروف ملعون، حتى اذا اجتاز احدهم عليه أخذ حجراً فزجمه».

(مراصد الاطلاع: ٣ / ١٣٤٧)

وهو أغنى وأنفع، كما هو واضح. ولكن كلا النصين قاصر عن المطلوب بالنسبة لنا، خصـوصاً في شأنٍ وضعناه منـذ بداية هـذا الفصل، في رأس مطالبنا مـن هذه الدراسة، اعني عدد سكان كل بلد من تلك الأربعة، كيما نصل في النهاية الى تقدير مقبول لعدد الشيعة الاجمالي في «الأردن» و«فلسطين»، في عصر النـص، وهو أمر لا نطمع بـالحصول على نص مبـاشر بشأنه، بـل على مؤشرات تسـاعدنا على تكـوين تصوّر.

لكـن ابـن عبـد الحق يحدّثنـا، على الأقل، عـن ملمـح في التركيبـة السكـانيـة للمدينـة، حيث يقول انها مـدينة مقدّسة عنـد طائفة السـامرة المعروفـة، وانهم من الكثرة فيهـا بحيث لقّبها «مدينـة السمرة»، وذلك أمـر معروف مشهور، منذ قـديم الزمان وحتى يـوم الناس هذا، وعليه يمكن القول باطمئنـان كافٍ، ان «نابلس» في زمان المقـدسي، كانـت معمورة بـالشيعة والسـامرة، وربما كـان معهما نسبة مـا من المسلمين غير الشيعة. اذن، فقد كانت مدينة أقلّيات.

مهما يكن، فانه يؤخذ من نص المقدسي وابن عبد الحق، بالإضافة الى نص ياقوت (مادة «نابلس») الذي لم نقتبسه، استغناء بنص البغدادي عنه، ـ ان «نابلس» كانت منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، على الأقل، مدينة حقيقية، بعمرانها وعديد سكانها. فالمقدسي يقول، انهم يسمونها «دمشق الصغرى»، ولا ندري ماذا يقصد بذلك على وجه التحديد، وأين بالذات وجه الشبه. ولكننا نعتقد انه، مهما يكن ذلك الوجه، فمن المستبعد جداً تنظير أكبر وأهم مدينة في «الشام»، بقرية صغيرة لا شأن لها، وهذا، وان كان يودع في النفس انها معمورة بعدد وافر من الناس، نصفهم من الشيعة، الا أنه لا يمنحنا الحق بان نقدّر عديدهم، حتى على وجه التقريب.

تبقى الاشارة الى ما كانت تتمتع به «نابلس» من مكانة في جهتها. ولقد قرأنا عند ابن عبد الحق قوله ان «لها كورة واسعة وعمل جليل»، وهو نص واضح في انها كانت مورداً لخيرات منطقة واسعة غنيّة تصب فيها فتكون سبباً ومنشأً لحركة تجارية نشيطة، مما يفسّر لنا ما ذكره المقدسي عن اتساع أسواقها «سوقها من الباب الى الباب، وآخر الى نصف البلد». ولا شك انه ليس من الصعب فهم الصلة بين اتساع المدينة وازدهارها، وبين وضعها الانتاجي والتجاري.

***

«عمّان»

«عمّان على سيف البادية، ذات مزارع وقرى، رستاقها البلقاء. معدن الحبوب والأغنام. بها عدة أنهار وأرحية يديرها الماء، ولها جامع ظريف بطرف السوق مفسفس الصحن، وقد قلنا انه شبه مكة. وقصر جالوت على جبل يطل عليها، بها قبر أوريّا، عليه مسجد وملعب سليمان، رخيصة الأسعار، كثيرة الفواكه، غير أن أهلها جهّال. واليها الطرق الصعبة».

(أحسن التقاسيم / ١٧٥)

وهي من «فلسطين» بحسب الجغرافيين المسلمين، ناظرين الى القسمة الادارية العسكرية (الجند)، التي تحدثنا عنها في أوليات هذا الفصل، وجعلها اليوم في كيان سياسي يحمل اسم «الاردن» قسمة سياسية بحتة، قلنا فيها رأينا هناك.

وقد كانت، بحسب المقدسي ثم ياقوت (مادة «عمّان») حاضرة «البلقاء». التي تشمل ما وقع من أرض «فلسطين» في سِيف البادية، اي في الصف الرابع، بحسب التخطيط الجغرافي الذي وضعه المقدسي لإقليم «الشام»، وقد وصف هذا الصف بقوله: «جبال عالية باردة، معتدلة مع البادية، ذات قرى وعيون وأشجار» (أحسن التقاسيم / ١٨٦). ويُعرف هذا الصف اليوم باسم «الهضبة الاردنية». ومن هنا نعرف ان «عمّان» تقع في الهامش الفاصل بين منطقة الأغوار والصحراء العربية، حيث تتلقى الدفعة الأخيرة من الهواء القادم من البحر محمّلاً بالرطوبة، قبل ان يصبح جافاً تماماً، ومن هنا كانت مناطق رعي وزراعة حبوب، تعتمد على الامطار الموسمية والينابيع الصغيرة. ولم نفهم معنى قول المقدسي، ان في «البلقاء» «عدة أنهار»، فما من أنهار هناك، وانما هي أودية شتوية وينابيع صغيرة. وقد لاحظنا

سابقاً انه يتجوّز كثيراً في إطلاق كلمة جبل . ونلاحظ الآن مثل ذلك في إطلاق كلمة نهر، وهذا أمر مألوف لدى الجغرافيين والبلدانيين المسلمين .

نخلص من ذلك الى ان «عمّان» كانت حاضرة او قصبة منطقة «البلقاء» ، ذات المراعي والقرى الصغيرة ، التي تقوم حيث تتوفر مصادر المياه من الينابيع . ومن هنا وصفها المقدسي بانها «ذات مزارع وقرى» ، اليها يرد نتاجها ومنها يصدّر . وقال فيها : «معدن الحبوب والاغنام» ، وأكده في الملحق المتعلق بشؤون اقليم «الشام» بقوله : «يرتفع (منها) الحبوب والخرفان والعسل» (أحسن التقاسيم / ١٨٠) .

ومن أسف فانه لم يقدم لنا اي معلومات تساعد على تكوين فكرة عن حجمها وعديد سكانها ، ولكننا نظن انها كانت أشبه ببلدة كبيرة او مدينة صغيرة وذلك استناداً الى موقعها التبادلي والانتاجي الدقيق . تحدق بها مجموعة كبيرة من القرى والمزارع ، كما قلنا آنفاً . والحقيقة انها ظلت كذلك حتى إنشاء «إمارة شرقي الاردن» ، حيث أخذت مذ ذاك في النمو حتى صارت مدينة كبيرة ذات شأن .

هذا ، وان حواضر كـ «عمان» يتجاذبها عامل الصحراء من جهة ، وعامل السوق الداخلية من الجهة الأخرى ، يكون في أهلها شيء من البداوة وجفائها وغلظتها ، وشيء من التجار وحنكتهم وانصرافهم الى الكسب ، فهم على كل حال بعيدون كل البعد عن ان تكون لهم حياة فكرية او ثقافية . ومن هنا نفهم وصف المقدسي «غير ان أهلها جهّال» .

ونعتقد ان في قوله «انه شبه مكة» تصحيفاً ، أعاد الضمير الى المسجد ، وليس من المفهوم تشبيه مسجد «عمّان» بـ «مكة» . ونرى قراءة الجملة «انها شبه مكة» ، بحيث يعود الضمير الى «عمّان» ، ووجه التشبيه انها تقوم على مجموعة من التلال مثل «مكة» ، وهو أمر معروف ومفهوم .

***

خلاصات ونتائج

(١)

ها نحن أولاء قد حلّلنا نص المقدسي، وأغنيناه، بقدر الوسع، مستندين الى المقدسي نفسه في نصوص أخريات من كتابه، مع الاستعانة بما عند غيره من الجغرافيين، حيث أمكن ولزم، تحقيقاً للمنهج الذي التزمنا به. وأعتقد أننا بذلك نكون قد خطونا مع القارىء خطوة الى الأمام. لقد أصبحنا معاً أكثر وعياً، على الأقل، على خطورة هذا النص البالغ الإيجاز من جهتين:

ـ الأولى: من جهة انه يُظهر، وان على نحو الإجمال، ان الوجود الشيعي، في تلك الفترة المبكرة والغامضة من تاريخ المنطقة، لم يكن وجوداً هامشياً، على الأقل بالقياس الى ما كنّا نتصوره، ولا أقول نعرفه. لاننا، بكل بساطة، لم نكن نعرف شيئاً، وسيصبح من الممكن الآن، استناداً الى نصوص المقدسي، البدء في مشروع، يربط الفترة المضاءة من تاريخ المنطقة التي تركّز فيها التشيع فيما بعد، بالفترة الأسبق زماناً والمختلفة مكاناً.

ـ الثانية: من جهة انه يُدخل في الكتابة التاريخية، المعنيّة بالشيعة في «الشام» خصوصاً، وبتاريخ المنطقة عموماً، عاملاً تاريخياً لم يكن في حسبان أحد من المعنيين، على تنوّع اتجاهاتهم، بدون هذا العامل كانت مجزوءة، وفي مقاييس الكتابة التاريخية الحقيقية شبه معدومة. والحقيقة التي يعرفها كل مَن له أدنى عناية بالموضوع، انها تستحق بالفعل هذا الوصف. فتاريخ الشيعة الثقافي هناك يبدأ في القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، اما السياسي فانه يتأخر عن ذلك

كثيراً، أي انه كلما اقترب من التاريخ الرسمي ـ السلطوي، كلما صار أكثر فشلاً في أداء ما يرتجى منه. والعكس صحيح. وهذا الكلام، في عمومه، ينسحب على الفرق التي يُقال انها خرجت من الشيعة في «الشام»، أخص العلويين والدروز، بتاريخهما الغارق في الغموض. واني آمل، ان وُفّقت، ان نخرج بكتابة تاريخية اكثر انسانية واكثر واقعية، بقدر ما هي أقل سلطوية.

وعلى كل حال، فاننا يمكن ان نركّز النتائج التي يسعنا استخلاصها مما سبق في الملاحظات الاربع التالية:

ـ الاولى: ان الشيعة في «الاردن» و«فلسطين» كانوا يتوزعون سكانياً في مراكز اربعة:

أكبر هذه الحواضر وأكثر أهمية «طبرية»، التي كانت في ذلك الوقت مدينة كبيرة، تأتي في الدرجة الثانية، من حيث اتساع الرقعة وعدد السكان، بعد «بيت المقدس». وقد قدّرنا عدد سكانها آنفاً بثلاثين الفاً، جميعهم من الشيعة، اي انها كانت تراصف «حلب» في شمال «الشام» و«طرابلس» في غربه، من جهة كونها مركزاً شيعياً رئيسياً. ولكن افتقارها الى سلطة سياسية تتمتع بالاستقلال والذاتية، وربما لأسباب أخرى، على رأسها انعدام الاتصال بالمراكز العلمية الشيعية في «العراق»، ـ جعل منها مجرد تجمع بشري كمي، بدون حياة ثقافية ذاتية، تعبّر عن هوية الجماعة وخصوصيتها، وتعمل على التسامي بوجودها ومعناه، عند نفسها وعند الآخرين. ولذلك فانها عندما سقطت بشرياً، في الظروف التي سنتحدث عنها فيما يلي، سقطت بأكملها، وحتى من الذاكرة التاريخية، وكأنها لم تكن، ولولا تلك الكلمات القليلة، التي وصلتنا عن المقدسي، لضاع ذكرها تماماً وربما الى الأبد.

الحاضرة الثانية «قَدَس»، التي كانت يومذاك حاضرة «جبل عامل»، وقصبته. وقد قدّرنا عدد سكانها بأربعة أوخمسة آلاف، نصفهم من الشيعة.

ويؤخذ من مجمل كلام المقدسي، بدلالة التضمن، ان «جبل عامل» لم يكن يومذاك أكثر من قرى ومزارع بائسة متناثرة، يعمرها اناس فقراء يكافحون في سبيل العيش. وهذا، على كل حال، أمر معلوم. فنحن لم نقع على ذكر حاضرة اخرى هامة فيه، حتى ما بعد قرون من عصر المقدسي. والمراكز العلمية التي بنت مجده

الفكري والحضاري، كانت ما تزال في ضمير الغيب. وكان علينا ان ننتظر اربعة قرون تقريباً لكي نرى «جزين» وقد أخذت دورها التاريخي، على يد بطلها الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (ق: ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤م). ومما يجدر بنا ملاحظته والتأمل في مغزاه، ان مجرد كون «قَدَس» بالمكانة التي ذكرناها من «جبل عامل»، بحيث صحّ من المقدسي ان يقول «رستاقها جبل عامل»، ـ ليدل دلالة واضحة وأكيدة على أنها كانت أكبر بلدانه وأهمها.

ولنضف الى ذلك معلومة ذات مغزى، ترد عرضاً في كلام المقدسي عن مزارات «الشام»، يؤخذ منها ان «جبل عامل» لم يكن في عصره شيعياً بكامله، او أن التشيع لم يكن الصبغة الغالبة عليه، فهو يحدثنا عن «جبل صدّيقا»، وهو جبل قرب بلدة «تبنين» من شرقها، فيه الى اليوم آثار قرية خربة ومسجد (خطط جبل عامل / ٣٠٢)، فيقول: «قبر صدّيقا، عنده مسجد، له موسم يوم النصف من شعبان، يجتمع اليه خلق كثير من هذه المدن، ويحضره خليفة السلطان» (أحسن التقاسيم / ١٨٨) وانه حضر المناسبة مرة، وخطب في الناس، وحثّهم على بناء المسجد ففعلوا. وهذا نص مباشر على ان الحضور السياسي والثقافي كان رسمياً، نفهم منه ان المجتمعين «من هذه المدن» على حد تعبيره، لم يكونوا من الشيعة، او ان اكثريتهم، على الأقل، لم يكونوا منهم. واذا كان ثمة من شيعة هناك، فقد كانوا مكثورين عددياً مغلوبين ثقافياً، واين هذا من «جبل عامل» الكيان الثقافي الذي نعرفه.

الحاضرة الثالثة «نابلس»، التي لم نجد ما نستند عليه في تقدير سعتها وعدد سكانها. ولكن لا شك انها كانت أكبر من «قَدَس»، نصف سكانها من الشيعة.

الحاضرة الرابعة «عمّان»، ولم ننجح ايضاً في تقدير عدد سكانها، ولكنها كانت، كما قلنا آنفاً، مدينة صغيرة او بلدة كبيرة، تحدق بها مجموعة من القرى والمزارع، أكثر سكانها من الشيعة.

ومن آثار التاريخ الشيعي المجهول لـ «عمّان»، المسجّلة في المصادر الشيعية، لكن دون الوقوف عند دلالتها التاريخية، ان خرج منها ابو علي، الحسن بن عيسى الحذّاء، الشهير بابن ابي عقيل العمّاني، ذلك الفقيه والمتكلم الأقدم، المعاصر للمقدسي، الذي يُعتبر من الرواد الأوائل للتأليف الفقهي والكلامي الإمامي، وترك

عدة مؤلفات، منها (المتمسّك بحبل آل الرسول) في الفقه و(الكرّ والفرّ) في الإمامة، ظلت متداولـة يؤخذ منها وتُنـاقش افكارها حتى مـا بعد مؤلفها بقـرون، مما يشهد بأصـالتها، ولكن عُـدمت نسختهما في هذا الـزمان كما يبدو (أعيـان الشيعة: ٥ / ١٥٧_٥٩).

(٢)

_ الملاحظة الثـانية: مما لا شك فيـه ان المقدسي وصف الوضـع السكاني، الذي نتعامل معه في هذه الدراسة، في سياق منهج بلداني، اي انه ينطلق من التجمعات السكانية الكبيرة (مـدن، بلدان)، التي يسهل تسجيل الملاحظـات عنها. ولا يولي التجمعات الأصغر (قرى، مزارع) عناية كافيـة. ومن هنا رأيناه يشير اشارة عابرة، ان فعل، الى القرى الصغيرة المجاورة، او التابعة بمعنـى من المعاني، لكل من تلك الامصـار الاربعـة: في جـوار «طبريـة» قرى ومـزارع كثيرة على طـول امتـداد محيـط البحيرة. ولـ «قَدَس» رستاق كبير هو «جبل عامل» كله. وكذلك الأمر او ما يشبهه بالنسبة لـ «نابلس». اما «عمّان» فقـد خصّها بالاشارة الى العـدد الكبير من القرى والمزارع، التي تقوم حيث تتوفّر مصادر المياه مـن الينابيع المحلية، في ضاحية المدينة وجوارها، وحيث انـه من المعلوم ان القوّة التمثيلية لاتجاهات الجماعـات المتساكنة، تتمركز عادة في التجمعـات السكنية المركزية، وعليه يمكن القـول، بقدر كاف من الثقة، ان هاتيـك القرى والمزارع كانت امتداداً لحاضرة كل منهـا. وعلى كل حال، فانه من المستبعد جداً، ان العوامل التاريخية التي جاءت بأولئك الشيعة الى «الاردن» و«فلسطين»، أيّا كانت، قـد انحصر تأثيرها في تلك المراكز الرئيسيـة الاربعة. ليس هذا فقط بل وحالت، او حال أمـر ما، دون انتشارهم في الجوار. وعليه، فان نص المقدسي ليـس حصرياً، وبـالتالي ان التقـدير او التصـور الذي وصلنـا اليه لعـديد الشيعة في «الاردن» «وفلسطين»، لا ينفي اطـلاقاً وجود اعداد اضـافية، منتشرة في جماعات اصغر، اي في القـرى والمزارع المجاورة لكلٍّ من تلـك الامصار الاربعة على الأقل، مما يترك الباب مفتوحاً امام احتمال قـوي، بوجود جماعات شيعية اخرى، لم يجر تسجيلها من قِبَل المقدسي.

(٣)

ـ الملاحظة الثالثة: مما لا شك فيه، ان ذلك الوضع الذي وصفه المقدسي لم يكن أمر حادثاً، بل انه وَصَفَ امراً ثابتاً راسخاً عميق الجذور، وليس، دون أدنى ريب، حدثاً وقع في الآن او في الأمس القريب. لقد حدّثنا عن وضع سكاني، ذي خصوصيات ثقافية، في بلدان معروفة، يعمرها سكان نشيطون. قاموا، في سبيل تنظيم حياتهم وشؤون معاشهم، بتحقيق انجازات متنوعة، بعضها يقتضي تنفيذه زمنا طويلاً، من مؤسسات دينية، المساجد التي لم يخلُ منها مصر من تلك، واخرى تنموية، بذلنا الوسع في وصفها استناداً الى ما تيسّر لنا من معلومات، حيث رأينا ان منها ما هو طليعي ومتقدم جداً، عن طريقها حققوا اندماجاً في الدورة الانتاجية العامة، وتلك امور لا يمكن ان تتم الا في الزمن الطويل.

النتيجة المنطقية الأولية لهذا الاستنتاج الواضح، ان المقدسي، وان انصبّ وصفه ضمناً على توزّع الشيعة في «الاردن» و«فلسطين» في الربع الاخير من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد، الا اننا نستطيع، بكل ثقة، ان نرفع هذا التاريخ عقوداً كثيرة جداً، باتجاه الماضي غير القريب، مما يفتح الباب واسعاً جداً امام معالجة احدى المشكلات، التي طرحناها بشكل سؤال، في بدايات هذا الفصل، حول أصل الشيعة في المنطقة. وآمل ان ننير هذه النقطة إنارة جيدة، في القسم المخصص لها فيما يلي.

(٤)

ـ الملاحظة الرابعة: لقد لاحظنا ان الشيعة يساكنون غير المسلمين في بلدين من تلك الأربعة، ربما كان الأمر مجرد صدفة، ولكنها مع ذلك تستحق المعالجة، معالجة قائمة على فرض احتمال آخر، هو ان الامر كان توازناً اجتماعياً، مسوقاً بعوامل قائمة وفاعلة، اي واعياً بمعنى من المعاني، وهو احتمال لا يصح إغفاله.

فلقد عرفنا ان حوالى نصف سكان «قَدَس» كانوا نصارى، وان نسبة مشابهة من أهل «نابلس» كانوا من اليهود السمرة. اما «طبرية» فليست مشمولة بهذه الملاحظة، لان جميع اهلها كانوا من الشيعة. اما «عمان»، فما من ذكر عند المقدسي وغيره لدين او مذهب الأقلية غير الشيعية التي كانت تعمرها.

والذي نـرجحه في تفسير هـذه الظاهرة، ان الشيعـة ربما كانوا يـؤثرون مسـاكنة الكتابيين، بسبب سهولة تحقيق التوازن السياسي والاجتماعي معهم. فكلاهما خارج التركيبة السلطوية وهامشها الثقافي، وكلاهما بريء مـن النوايا الاستكبارية ـ بالمعنى السياسي والاجتماعي ـ تجاه الآخر، لانهما، كـلاهما، لا يتطلعان الى اكثر من ان يتركا ليعيشا بأمان وسلام. وأمثال هذه الظاهرة غير عزيزة في التاريخ الاجتماعي.

■■■

في القسم التالي سنعالـج اولى المشكلات التي تطرحها النتائج التـي وصلنا اليها حتى الآن. السؤال التالي هو:

من أين أتى هؤلاء الشيعة؟

مـن أيـن أتـى هؤلاء الشيـعة؟

(١)

كان «الاردن» من أوائل المنـاطق الشامية التـي استقبلت مهاجريـن يحملون تهيؤاً شيعياً، ولقد كنّا حكينـا للقارىء طرفاً من حكايـة «همدان الأردن» واميرهم حُمْرة بن مالك الهمداني، وما كـان له من شأن عند معاوية، وما كـان لقومه، أعني «همدان الأردن» أنفسهم، مـن موقـف اعتزالي مـن الحرب يوم «صفين»، ودلالـة ذلك ومـا فهمناه منه، حيث لم نجد سببا معقولاً للاعتزال خصوصاً، الا ان اولئك الهمدانيين أبَوْا قتال شيخهم، الامام امير المؤمنين عليه السلام، الذين أسلموا وتفقّهوا في الدين عليه. وهذا تهيؤ لا ينقصه الـوضوح، منسجم مع ما عرفناه من مـاضيهم، ومع ما سنعرفه من مستقبلهم.

لسنا نعـرف، على وجه التحـديد، ايـن كان منـزل او منازل هـؤلاء من «الاردن» فالمصـادر التي أُتيـح لنا ان نـرجع اليهـا تُطلق، فتقـول «همدان الاردن» فتُجمل ولا تبيّن. ولكن أيّا كان منزلهم، فاننا ما نشك انهم كـانوا، بالنسبة لاخوانهم الذين نزلوا «الكـوفة»، كما يكـون القطب الجاذب بـالنسبة لما يجذبـه. ونخال انـه عندمـا انهار الوضع السياسي للشيعة في «العراق»، وانهار وضـع همدان خصوصاً، تلفّت ابناؤها من حولهم، فلم يجدوا بقعـة فيها مَن يألفهم ويألفـونه غير «الشام»، و«الاردن» منه خصوصاً. ومعلوم ان القبيلة كانت يـومذاك، المؤسسة الاجتماعية الاولى التي يلتفّ أبناؤها حولها، ويمنحـونها ولاءهم، واليها يفزعون حين الشدّة. وإننـا اذ نورد هذه الفذلكـة، التي تدور حـول الوضع النفسي لهمـدان «الكوفـة»، لا نُغفل ما كنـا قد

عالجناه سابقاً، من كيد معاوية وتدبيره، ابتغاء جذب القبيلة التي أوجعته، الى حيث ستكون مضطرة اضطراراً الى الانضواء تحت جناحه، فذلك الوضع النفسي له فعل الحافز، وكيد معاوية له فعل الموجّه، فهما اذن يتكاملان، ولا ينفي أحدهما الآخر.

ان اول إشارة وصلت الينا، عن ارتفاع شأن همدان في «الأردن»، ارتفاعاً يتصل بازدياد عديدها، بسبب الهجرة التي أشرعت ابوابها من «الكوفة»، بعد عام الجماعة، الذي رجّحنا سابقاً انه كان مفترق الطريق في تاريخ همدان، ـ نجدها في نص يرد عرضاً لدى ابن ماكولا في (الاكمال: ٢ / ٥٠٣)، حيث يقول: «سعد بن حُمْرة الهمداني، استعمله يزيد بن معاوية، حين وجّه الى ابن الزبير» وهو نص هام لأكثر من وجه. والواقعة التي يستند اليها، هي الحملة التي وجّهها يزيد من «الشام» الى «مكة» سنة ٦٤ هـ / ٦٨٣م وعليها الحصين بن نمير. وسعد هذا هو ابن حُمْرة بن مالك، الذي جعله معاوية اميراً على قومه «همدان الاردن». والملفت ان سعداً «استعمله» أي يزيد على «جند الأردن»، اي جعله عاملاً او والياً. وليس مجرد امير قبلي، أشبه بضابط ارتباط كما نقول اليوم، ليس له أمر ولا سلطة. وهذه نقلة ذات مغزى، خصوصاً وانها حدثت في سياق ترتيب وضع الدولة الداخلي لمواجهة تهديد خطير، كانت له فيما بعد تداعياته التي وصلت بالحكم الاموي الى حافة السقوط النهائي. والظاهر ان يزيداً لم يكن ليختار سعداً دون سواه لهذا المنصب عبثاً، في تلك الايام البالغة الحرج، والمفهوم، استناداً الى ما نعلمه عن طبيعة التركيبة الاجتماعية يومذاك ومعطياتها السياسية، ان قرار استعمال سعد على «جند الاردن» يدخل فيه ما يمثله من موقع اجتماعي وسياسي، ومن يمثلهم، أعني عديد القبيلة التي ينتمي اليها. فمن الصعب جداً ان نتصوّر ان يزيداً يستعمل على «الاردن» رجلاً لا سند له من قبيلته، او يوجد مَن هو أقوى منه تمثيلاً في المنطقة.

من هنا يمكننا ان نستنتج، انه بعد عقدين تقريباً من عام الجماعة، كانت همدان، من حيث العديد والثقل السكاني، القوة الرئيسية بالنسبة للقبائل الاخرى على الأقل، في «الاردن». بل ان المدقّق في الاحداث التاريخية، طوال ما بقي من العهد الاموي، ومَن أدلى فيها بدلوه من رجال القبائل، خصوصاً الفترة الانقلابية من العهد السفياني الى العهد المرواني سنة ٦٥ هـ / ٦٨٤م، ثم ثورة يزيد الثالث بن الوليد على الوليد الثاني بن يزيد سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٣م، ـ ليلاحظ ان همدان هي

القبيلة الوحيدة التي حملت النسبة الى «الاردن» الى جنب اسمها، (راجع الطبري والمسعودي، أخبار السنتين المذكورتين)، شرط ان لا نفهم من ذلك انه لم يكن فيه ابداً أحد من سواها، بل ان النسبة تأتّت من الخصوصية في بداية استيطان العرب بعد الفتح، خصوصية همدان بـ «الاردن»، وتأكدت بالهجرة الهمدانية الواسعة اليه من «الكوفة» بعد عام الجماعة. ولكن بعد استيطان غير همدان فيه، وبعد استيطان همدان في غيره، اي بعد ان اتسع الإنتشار واختلط الناس، لم يعد للنسبة موضوعياً اي امتياز، ففقدت معناها ونُسخت.

يورد (الطبري: ٤ / ٤٢٠) رواية ذات مغزى صريح بالنسبة لما نعالجه الآن، تقول انه في إطار المساومات السياسية التي جرت على هامش الصراع بين الامويين وابن الزبير، اشترط الحصين بن نمير السكوني، زعيم قبيلة السكون، وهم بطن من كندة، على مروان بن الحكم «ان يُنزل البلقاء مَن كان بالشام من كندة، وان يجعلها لهم مأكلة، فأعطاه ذلك». وجليٌّ ان هذا الطلب من زعيم السكون، كان عملاً انتهازياً، يستغل الموقف الدقيق لابن الحكم، وحاجته الى الأنصار في مقابل قوة ابن الزبير المتصاعدة، التي نازعته في قاعدة ملكه، وفي الوقت نفسه موجهاً ضد الهمدانيين، الذين قعدوا عن مناصرته على الاقل، بل يظهر انهم او بعضهم ناصروا ابن الزبير. ونستعيد هنا ذكر التابعي حنش بن عبد الله الهمداني، الذي نعرف عنه «انه كان مع علي بن ابي طالب بالكوفة، وقدم مصر بعد قتل علي، وغزا المغرب مع رويفع بن ثابت، وغزا الاندلس مع موسى بن نصير، وكان ممن ثار مع ابن الزبير» (الاكمال: ١ / ٩٣ وراجع معجم البلدان: ٣ / ٤٣٠ والانساب للسمعاني: ٦ / ٨٩ و ٨ / ٩٣) وقصة الحركة الأخيرة من هذا الهمداني الكوفي ثم الشامي، ذي السيرة الحافلة بالمغامرات العنيفة، قصة عجيبة، قلنا فيها سابقاً انها تكتم أكثر مما تُظهر، ولعلها تتصل بموقف همدان الملتبس من النزاع الأموي الزبيري، ولعلها تتصل بحركة همدانية عملت على تسوية الحساب القديم مع الأمويين، مستفيدة من ثورة ابن الزبير، جرت التعمية عليها في كتب التاريخ الرسمي، ولم يندّ عنها سوى هذا التفصيل الصغير، الذي وصلنا عن طريق بلداني ورجاليَّين.

والظاهر ان الوضع السياسي، الذي تكاملت عناصره من جريمة «كربلاء»، اولاً، وما أدت اليه من انهيار معنوي وذاتي لرجالات البيت السفياني. وثانياً، ثورة ابن الزبير واصداؤها في «الشام». وثالثاً النزاع في «الشام» بين انصار الامويين

وانصار ابن الزبير، الـذي اتخذ طابع قيسي يماني . هـذا الوضع كـان مفترقاً تـاريخياً حـاسماً بـالنسبة لـ «همدان الاردن» خصـوصـاً ، بـل ولهمـدان «الشام» عمـومـاً ، وبالتحديد لكل مَن سوى همدان أطراف «بعلبـك» وجوار «طرابلس» ، الذين يبدو انهم كانوا بحكم منزلهم وعُزلتهم بعيدين عن مواطن النزاع وعن التأثر به .

دخل «الاردن» حلبـة الصراع الاموي ــ الزبيري مبكّـراً ، عبر حركـة حسّان بـن مالـك الكلبي ، رجل الامويين المخلـص والقوي ، وممثل قبيلة كلـب ، ذات الموقع الممتاز لـدى معاويـة وابنه يزيـد ، الذي كان عـاملاً على «فلسطين» ، ولكنـه ما ان بدت نُذُر الصراع القادم ، حتى ترك قـاعدة ولايته وانتقل الى «الاردن» ، وقام بضبطه لبني امية ، مما كان له أبلغ الأثر على مجرى الأحداث القادمة ، التي انتهت بقيام دولة بني مروان والقضـاء على ابن الزبير. بالنسبة لمنظـورنا فان مبادرة حسّان بـن مالك ، وقطبيّـة «الاردن» في الصراع ، قضـت على دور «همدان الاردن» السيـاسي التقليـدي قضاءً نهائياً والى الأبد . فالظاهر ان سعداً بن حُمرة الهمداني كان آخر زعيم همداني في «الشام» ، اذ اننـا لا نجد ذكـراً لأحد من بعـده من بيته او قبيلتـه . بل اننـا نظن ان ولايتـه على «الاردن» لم تطُـل الا لفترة قصيرة جـداً ، اي الى حين ان اصبـح «الاردن» احـد القطبين المحليين في الصراع المضطرم : «دمشـق» وعليها الضحـاك بن قيس الفهري ، و«الاردن» وعليه حسان بن مالك الكلبي .

نعتقد ان هذا الانهيـار المفاجىء والنهائي للـزعامة الهمدانيـة في «الأردن» هو من نتائج حالة الانفصام بينها وبين قاعـدتها القبَليَّة ، ذلك الانفصام الذي بدا أجلى ما يكون في وقـوف حُمْرَة بن مالك تحت رايـة معاوية في «صفين» دون قبيلته . لقـد كان من الممكـن ، في ظل سلطة قـوية تفعل مـا تريد ، ان يكـون لحُمْرَة ولابنه سعـد من بعده ، صفـة تمثيلية مصطنعة مـزيفة ، مثلما حـدث في التحكيم ولجنة الصلـح مع الامام الحسن عليه السلام ، كما ذكرنا سابقاً ، بل في مجرد جعل حمرة اميراً على «همدان الاردن» وابنه سعـد عاملاً على «الاردن» . امـا الآن ، وقد انهارت السلطة الامـوية او كادت ، فقد حقّـت ساعة الحقيقة ، وغـدت قوة اي زعيم محلّي في «الشام» مـرهونة بصدق تمثيلـه لقاعـدته ، ــ فان سعـداً اصبح دون حَـوْل ، عاريـاً الا من جلـده ، خصوصاً في قبالـة زعيم قوي ، يدافع عن مصالح واضحـة له ولقبيلته الكبيرة معاً ، مثل حسّان بـن مالك الكلبي ، ممثل قبيلـة بني كلب ، التي كانـت ، كما عرفنا ، في موقع ممتاز لدى صهرها معاوية وابـن اختهم ابنه يزيد ، ولنُضف الى هذا تطوراً آخر

جاء في غير صالح «همدان الاردن»، نال هذه المرة الوضع السكاني في «الاردن»، تلخّص في نزول قبيلة كندة الكبيرة منطقة «البلقاء»، كما ذكرنا قبل قليل، الأمر الذي كان ضربة قوية لوضع همدان المسيطر فيه. دون ان نُغفل في سياق هذه السلسلة من الأحداث، التي جاءت جميعها في غير صالح همدان، منذ معركة «مرج راهط» الفاصلة، ان الصراع الاموي - الزبيري اتخذ في «الشام» وجهاً قيسياً يمانياً، خرج منه اليمانيون بنصر مؤزّر على القيسيين «وقُتلت قيس بمرج راهط مقتلةً لم يُقتل مثلها في موطن قط» (الطبري: ٤/ ٤١٢). ومذ ذاك غدا اليمانيون «اعظم جند الشام» كما وصفهم (الطبري: ٤ / ٥٣٨) وهو يحصي الأخطاء التي أودت بالوليد بن يزيد فيما بعد، ولم يكن غائباً عن قسمة النفوذ الجديدة من بين القبائل اليمانية سوى همدان.

المهم بالنسبة لمنظورنا وما نعالجه، انه في هذا السياق من الأحداث المتصلة المترابطة، خسرت همدان زعامةً وقبيلة كل شيء مما يستبق إليه الناس. ونخال انها من بعد انطوت على نفسها، كما وغدت كمّاً بشرياً. يحمل وزر تاريخه البغيض عند السلطة الاموية، ويحمل عند نفسه عبء الاحباطات المتكررة التي توالت عليه حيثما حلَّ.

ولقد يرى امروء، ينظر الى الامور بمنظار الآن ويقيسها بمقاييسه، فيما آل اليه أمر همدان، أسوأ ما يمكن ان يحدث لجماعة، فقد هجرت مرابعها الاصلية في شرق «اليمن»، وركبت الموجة الاسلامية المتقدمة، حيث خاضت مع شيخها الامام امير المؤمنين عليه السلام حروباً عنيفة، فقدت فيها الآلاف الكثيرة من رجالها، ثم انتهى بها الأمر الى الشتات، قسم في «الاندلس»، وثان في «مصر»، والأكبر في «الشام». وفي هذا الأخير استعصت على الاندماج في الصورة السياسية المحليّة، واستنكفت عن مقتضياتها، بحيث انها خسرت دورها كقبيلة، في مجتمع لا سبيل فيه لممارسة اللعبة الا بأصولها، التي من جملتها ان لا يتقدم اليها أحد الا ان يكون تحت راية قبيلة وباسمها، شرط ان يكون له قوة تمثيلية قادرة على اسناد الحكم، وذلك ما عجزت عنه زعامة همدان، واستنكفت عنه القبيلة.

ولكننا نعتقد ان التشيّع مدين كثيراً لهذا الموقف الصادق والشجاع، الذي يمكن، بل يجب، حسبانه موقفاً تاريخياً، فلو ان همدان رضيت ان تندمج في

الصورة السياسية المحليّة، والسبيل الأوحد لذلك هو ان تمنح السلطة الاموية الدعم السياسي، والدعم القتالي عند الحاجة، مع ما يقتضيه هذا الاندماج، من منح ولائها كاملاً للسلطة، ونهج سلوكي وأخلاقي وأهداف حياة، وأحياناً الدخول في صراعات فئوية قَبَليّة حول المكاسب التي تُرمى الى مَنْ هم على هامش السلطة. . . . الخ. الخ. شأن غيرها من القبائل، ـ لو ان همدان سارت في هذا الطريق، لكان بالتأكيد قطعاً تاريخياً في السيرة الهمدانية والولاء الهمداني الشهير، بل في الصبغة الهمدانية التي لم تشبها شائبة في كل ما نعرفه من تاريخها، اي منذ ان اعلنت دخولها في الاسلام على يد الامام علي عليه السلام. والعارف بالهويّة الثقافية والحوافز السلوكية النموذجية الشيعية، يستطيع ان يرى في هذا الموقف مسلكاً شيعياً نموذجياً، نعرفه جيداً عند الشيعة، الذين آثروا دائماً التراجع والانطواء، حين يعجزون عن المواجهة والاستشهاد.

والحقيقة ان همدان قد بدأت من موقفها هذا مساراً تاريخياً معقّداً، سيكون من الممتع والمفيد ان نتتبّعه في أوجهه المتعدّدة.

(٢)

لم يكن الاستيطان الهمداني في «الاردن» الوحيد الذي حمل تهيؤاً شيعياً، وان يكن الاكثر عديداً والابعد أثراً فيما يبدو، بل كان الى جنبه او بعده اثنان على الأقل.

فابن واضح اليعقوبي، الذي عرفناه وعرفنا فضله العميم على بحثنا فيما سبق أكثر من مرة، يقول: «ان اهل مدينة طبرية قوم من الأشعريين، هم الغالبون على أهلها» (البلدان / ٨٤) والأشعريون هم بطن من مذحج، ولا شك ان قبيلة مذحج اليمانية لم تكن من مستوطنة «الشام» قبل الاسلام. اذن فهؤلاء هم ممن نزلها في إطار الحركة السكانية التي نشأت في إطار الانتشار العربي في «الشام» بعد الاسلام. وقد لاحظ العلي (امتداد العرب في صدر الاسلام / ٧٧)، وهو يعقّب على نص اليعقوبي نفسه، ان المصادر لم تذكر التاريخ الذي بدأ فيه استيطان الأشعريين «طبرية». ولكننا نعرف ان مذحج «العراق» كانت ممن هادن السلطة الاموية ايام معاوية وابنه يزيد، ولكنهم ثاروا على الحجّاج مع عبد الرحمن بن محمد ابن الاشعث، وانهم بعد هزيمة ابن الاشعث في «دير الجماجم» سنة ٨٣ هـ /

٧٠٢م وانهيار حركته، جلا الاشعريون او بعضهم عن «الكوفة» ونزلوا «قم» (معجم البلدان: ٤ / ٣٩٧ وجمهرة انساب العرب / ٣٩٨) فمصّروها، او أعادوا تمصيرها، واستوطنوها. ومذ ذاك بدأ في المدينة مسار تاريخي على أساس من التشيع الامامي، انتهى الى ان صارت، وما تزال، أسماً بارزاً في الحركة الفكرية الشيعية، وقد ظل الفقهاء الأشعريون أبرز فقهاء «قم» ومن أصحاب الأئمة عليهم السلام، منذ ثامنهم الامام الرضا، فلعل أشعريي «طبرية» هم فصيل منهم آثر لأمر ما الهجرة الى «الشام»، وعلى كل حال فان هذه الهجرة الاخيرة، ولو انه لا نص او اشارة عليها، فرضية لا بد من الأخذ بها، سواء حصلت في ذلك الاطار التاريخي، اعني ثورة ابن الاشعث، ام في سواه، ضرورة انه حين يكون الاشعريون هم الغالبين على مدينة كبيرة في حجم «طبرية»، كما عرفناها فيما سبق، في الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد، فلا بد ان يكون نزولهم اياها قبل ما يقرب من قرنين من الزمان، قد كان بأعداد كبيرة. بحيث انهم بلغوا العديد الذي تصورناه من نص المقدسي، ضمن المعدلات الطبيعية للنمو السكاني في ذلك الزمان.

ثم انه لا شك ان أشعريي «طبرية» في الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد، حسب اليعقوبي، هم انفسهم شيعتها في الربع الأخير من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد، حسب المقدسي، وهذا تطبيق لقاعدة الاستمرار في التاريخ والبحث التاريخي. كما انه يستهدي بالقواعد التي وضعناها في الفصل الثالث، لتقود تأملاتنا في المشكلات التي يطرحها البحث. وفائدة هذا الجمع بين الروايتين لا تقتصر على تفسير وجود الشيعة في «طبرية»، كما عرفنا عن المقدسي، بل انه يعزّز فرضيّة ان أولئك الاشعريين هم من مهاجرة «الكوفة»، الذين حملوا معهم تشيعهم من حيث أتوا حملاً، والا فكيف نفسر وجود مدينة شيعية كبيرة في قلب «الشام» الجنوبي. نحن الذين رأينا «الشام» يُربّى فكرياً واخلاقياً ووجدانياً على العداء للتشيع ورموزه بحيث غدت أرضه عقيمة عن ان تلده.

اذن، فهذه نظرية تفسّر لنا نبات «طبرية» الشيعية، وصلنا اليها عن طريق الجمع بين روايتين، تتمتعان بحد وافٍ من الثقة، تكمل احداهما الأخرى، وذلك هو جهد المؤرخ في غياب النصوص المباشرة.

(٣)

ثم ان البلاذري في (فتوح البلدان / ١٧٦) ينقل رواية يصلح مضمونها ان يكون مؤشراً الى حركة سكانية، تُعيننا على تصوّر ما حدث مما أهمل التاريخ ذكره، وتجعل الصورة السكانية التي خرجنا بها من دراسة نص المقدسي أدنى الى الفهم وأقرب الى التصور، يقول:

«وحدّثني بعض أهل العلم، منهم جار لهشام بن عمّار، انه كانت لسفيان بن حرب، أيام تجارته الى الشام في الجاهليّة، ضيعة بالبلقاء تُدعى بُقبش، فصارت لمعاوية وولده، ثم قُبضت في اول الدولة، وصارت لبعض وُلد امير المؤمنين المهدي، ثم صارت لقوم من الزيّاتين يُعرفون ببني نُعيم من أهل الكوفة».

والبلاذري، الذي توفي سنة ٢٧٨ هـ/ ٨٩١م، يورد هذه الرواية في سياق وصف تأثير التدابير السياسية في عمران «الشام»، وهو ينقلها عن رواة متعددين «من أهل العلم»، منهم جار لشيخه هشام بن عمّار. ولم نعثر على ما يزيد النص وضوحاً، في كتب البلدان والانساب التي بين أيدينا، بالنسبة لضيعة «قُبَش» او نزّالها بني نعيم الكوفيين، ولكن النص يقول ضمناً، ان استيطانهم فيها حدث خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، اذ يقول انه قد ملكها قبلهم اولاد المهدي بن المنصور العباسي (ت: ١٦٩ هـ/ ٧٨٥م). يؤيد ذلك الاشارة الى مهنة بني نعيم «زيّاتين»، اي ممن يعملون باعتصار الزيت من الزيتون او بيعه، ومن المعلوم ان هذه المهنة لا وجود لها في وطنهم الاول «الكوفة»، لان الزيتون لا يُزرع في «العراق»، بل ان الزيت بكافة انواعه ليس من الأغذية الرائجة عند أهله. ولا شك ان اندماج هؤلاء في النمط الانتاجي المحلي بعد هجرتهم يحتاج الى وقت كافٍ، فمن هنا قلنا ان هجرة هؤلاء الكوفيين الى «البلقاء» قد حدثت في وقت ما من القرن الثاني للهجرة.

ولا أهمية لهذه الحركة السكانية في حد ذاتها، فماذا يمكن ان يكون أثر جماعة صغيرة تسكن مزرعة، في تغيير الصورة السكانية لمنطقة واسعة؟! ولكن اهميتها تكمن في كونها مؤشراً الى قيام حركة سكانية، خرجت من «الكوفة» واتجهت الى «فلسطين» و«الاردن»، اي الى جنوب «الشام» عموماً. والعارف بالأوقات الصعبة التي مرّت على «الكوفة»، طيلة العهد الاموي والعهد العباسي الأول، باستثناء فترة

قصيرة إبان الفترة الانتقالية بين العهدين، ليستطيع ان يحزر أسباب هذه الهجرة، ذلك ان هذه المدينة، بوصفها قاعدة شيعية صلبة، ظلت هدفاً لأعمال السلطة الانتقامية والقمعيّة المختلفة، وبالمقابل ظلت المدينة العنيدة تنتقض على السلطتين. انتقاضات توالت طيلة ما يزيد على القرنين، مما نجد أخباره في كتب التاريخ المعنية بالفترة، وخصوصاً في (مقاتل الطالبيين)، فانه حافل بذكر الحركات الغاضبة، التي كان مصدرها ومادتها «الكوفة» وأهلها، الأمر الذي ادى في النهاية الى إنهاك المدينة وانحدارها وتشتت أهلها في الأقطار.

والقارىء الذي وعى جيداً ما قلناه فيما سبق، وخصوصاً، وبالترتيب:

١ ـ استحالة ان تُنبت ارض «الشام» نابتة شيعية.

٢ ـ ما حكاه المقدسي عن الحواضر الشيعية الاربعة في «الاردن» و«فلسطين» وما اضفناه وزدنا عليه من تحليلات ومعلومات.

٣ ـ ان «الكوفة» ظلت طيلة القرنين الهجريين الأولين أهم وأكبر مركز للشيعة في «دار الاسلام»، وما حاق بها وجرى عليها وما أدى إليه، مما أشرنا اليه اعلاه.

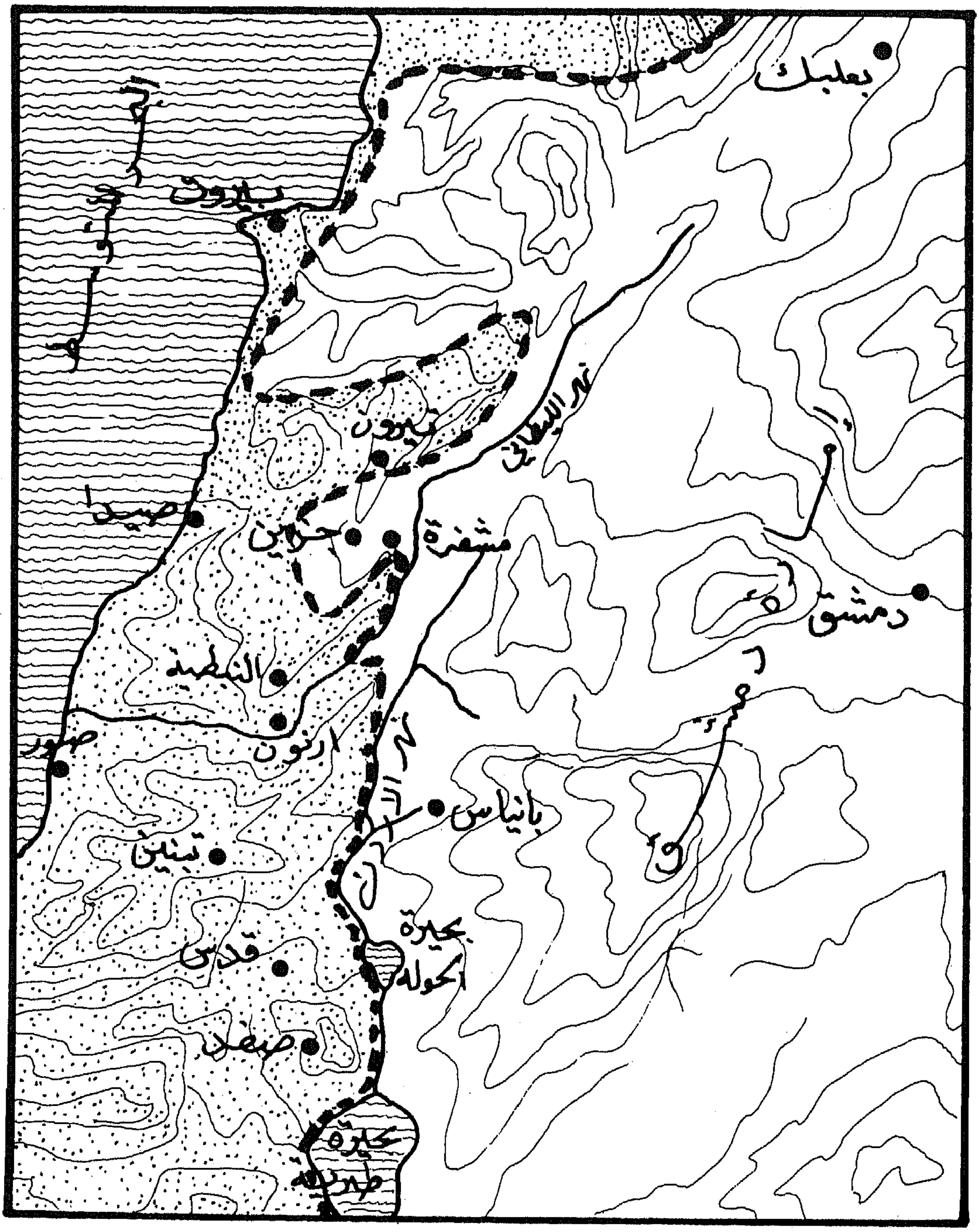
فاذا جمع بين هذه الحقائق، فلن يجد صعوبة في اكتشاف مصدر الشيعة في تلك الحواضر. ومن هنا قلنا، ان اهمية نص البلاذري تكمن في كونه مؤشراً ودليلاً الى حركة سكانية أكبر بكثير من مضمونها المباشر.

يبقى القول، اننا نجحنا في تفسير وجود الشيعة في أكبر حواضر «الاردن» وأهمها، أعني «طبرية»، بفضل نص اليعقوبي. ولعكس السبب فقد فشلنا في تقديم تفسير، بالدرجة نفسها من الوضوح والتفصيل، بالنسبة للحواضر الثلاث الباقيات في جنوب «الشام»: «قدس» و«نابلس» و«عمّان». فاليعقوبي لا يقول شيئاً مفيداً فيما يتعلق بالتركيبة السكانية لـ «قدس» و«نابلس» فيقول في «قدس» انها «من أجلّ كوره» أي «الاردن» (البلدان / ٨٤) وفي «نابلس» ان «بها اخلاط من العرب والعجم والسامرة» (نفسه / ٨٥) ولا يأتي على ذكر «عمّان» اطلاقاً. لكن ها هنا اضافة تتعلق بهذه الاخيرة، فالظاهر ان وقوع هذه المدينة عند ملتقى الطرق القادمة من «الحجاز» و«العراق» كان له شأن في تركيبتها المذهبية، التي عرفناها عن المقدسي، حيث قال ان اكثر سكانها من الشيعة.

وعلى هذا يمكن القول، ان موقع «عمّان» هو سبب أساسي من أسباب عمرانها، وفي الوقت نفسه، سبب وجود الشيعة فيها، الذين حملتهم اليها شبكة الطرق القادمة من «العراق»، وما «عمّان» في هذا بالأمر البدع، وما هي اول مدينة تكون تركيبتها السكانية والثقافية رهنا لموقعها، ولطالما حملت الطرق الأفكار والأنماط لتزرعها في أماكن بعيدة عن منبتها الاصلي، وليس من الصعب ان يتابع القارىء البناء على هذا الاساس، فيتصور تصوراً ما إنتشارهم، اي الشيعة، في ربوع «فلسطين» و«الاردن»، ومن الأول «نابلس» غير البعيدة، والى سواها من القرى والدساكر والضياع التي افترضنا، خلال تحليلنا لنص المقدسي، وجود الشيعة فيها، شأن الحواضر الشيعية الأربع في جنوب «الشام».

لكن السؤال الكبير الذي يضج في النفس، ويجده القارىء العارف حتماً، هو: اين ذهب أولئك الشيعة؟ بل بالحري: اين ضاعوا؟ ذلك انهم بكل بساطة انمحوا من التاريخ محواً دون ان يخلّفوا اي أثر، فكأننا نقرأ قصة عجائبية، ينبت أبطالها من الأرض نباتاً، ليلعبوا ادوارهم على المسرح العريض بكل جدارة، ثم يغيبون في الأرض التي نبتوا فيها، وينسدل الستار، وترتسم علامة الختام.

***



بعلبك
بيروت
البحر المتوسط
صيدا
جزين
مشغرة
نهر الليطاني
دمشق
النبطية
ارنون
صور
بانياس
تبنين
قدس
بحيرة الحولة
صفد
بحيرة طبرية

لغز «جبل عامل»

(١)

إنما نعرض لشأن «جبل عامل» من هذا البحث، من ضمن الفصل المخصّص لـ «الأردن» و«فلسطين»، ليس فقط لانه كان من «الاردن»، بحسب القسمة الادارية العسكرية ـ التاريخية، اعني نظام الأجناد، بل ايضاً لاسباب اخرى موضوعية، اي تتصل بالموضوع، ستتضح للقارىء فيما يلي.

ولا دليل على الاطلاق على ان الجبل كان معموراً بالشيعة قبل الفترة الفاصلة من تاريخه، اي قبل حوالى القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، بل الدليل قائم على العكس، اعني انه كان شبه خالٍ من السكان. فهمنا ذلك من النص التالي الذي نقتبسه عن المقدسي:

«جبل صدّيقا بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا، ثمّ قبر صدّيقا. عنده مسجد له موسم، يوم النصف من، شعبان، يجتمع اليه خلق كثير من هذه المدن، ويحضره خليفة السلطان».

«واتفق وقت كوني بهذه الناحية، يوم الجمعة، النصف من شعبان، فأتاني القاضي ابو القاسم بن العباس، حتى خطبت بهم، فبعثتهم في الخطبة على عمارة ذلك المسجد، ففعلوا وبنوا به منبراً».

(احسن التقاسيم / ١٨٨)

واستناداً الى السيد الأمين في (خطط جبل عامل/ ٣٠٢)، وهو الخبير وابن المنطقة، فان قرية «صدّيق» اليوم «قرية خربة قرب تبنين، من شرقيها، على رأس جبل، فيها قبر عليه قبّة، يُعرف صاحبه بصدّيق، وبه سُميت القرية، وفيها

مسجد خراب ومحراب باق» اذن، فلا شك ان قرية « صدّيق» الدارسة، التي تقع خرائبها الى الشرق من بلدة « تبنين» اليوم، كانت تقوم على « جبل صدّيقا» المبارك، الذي حدّد المقدسي موقعه بالقياس الى أقرب الحواضر المعروفة إليه، جرياً على نهج الجغرافيين الاسلاميين في هذا الشأن.

المهم بالنسبة الينا ولما نعالجه الآن، ان الموسم لم يكن مما درج الشيعة على إحيائه، ولا يحمل الصبغة الشيعية المميّزة، التي نعرفها جيداً. بل اننا نرجح ان قدسيّة «جبل صدّيقا» سابقة على الاسلام، مُنحت فيها بعد قناعاً إسلامياً، وجرى توقيت إحيائها بما يناسب التقويم الاسلامي، واختير لها، بدهاء الترتيبات الشعبية، يو م له وقع خاص لدى أكثر الفرق الاسلامية، هو يوم النصف من شهرشعبان، وها نحن اولاء قد رأينا المقدسي يحث زوّار المشهد على اعطائه المزيد من الطابع الاسلامي، فيستجيب له الناس، فيعمّرونه ويضيفون اليه منبراً. والمنبر، كما هو معلوم، معلم مميّز في تركيبة المسجد، ولعلّ هذا المسجد هو نفسه الذي ذكر السيد الامين انه «خراب ومحرابه باق».

والدلالة نفسها نجدها في الحضور بشقيه: الشعبي« يجتمع اليه خلق كثير من اهل هذه المدن»، والثقافي الرسمي والسلطوي «يحضره خليفة السلطان»، فضلاً عن القاضي وخطيب المناسبة، الذي كان المقدسي نفسه.

لكن في الحضور الشعبي دلالة اخرى، لعلها أهم ما في النص بالنسبة لما نعالجه الآن. اذ قال، ان حضور الموسم هم، خلق كثير من هذه المدن». وهذه المدن، بدلالة السياق، هي « صور» و«قَدَس» و «بانياس» و« صيدا»، ولا ذكر لأهل « جبل عامل»، ولو انهم كانوا حضوراً بارزاً لما شدّد النص وحدّد هذا التحديد الصريح.

نفهم من مجمل معطيات هذا النص النادر، انه في الربع الاخير من القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، او قُبيله بقليل، لم يكن « جبل عامل» على ما صار اليه بعد قليل. وبكلمات أكثر دقّة وتحديداً، لم يكن بحيث يصلح، بالنظر لعديد قاطنيه، وبالنظر لتركيبة أهليه المذهبية، القاعدة الصلبة والمتجانسة للنقلة الثقافية الهائلة، التي حصلت بعد اربعة قرون، على يد الشهيد الاول محمد بن مكي الجزيني (ق: ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

(٢)

لكن الذي لا ريب فيه، ان الشيعة كانوا موجودين بكثرة في أطراف الجبل وعلى حدوده قبل ذلك التاريخ.

ولقد تحدثنا قبل قليل عن بلدة «قَدَس» وما كان فيها من شيعة. ومعلوم انها تقع في أطراف « جبل عامل» الشمالية، وكانت في عصر المقدسي أبرز وأكبر حاضرة فيه، بحيث صحّ له ان يقول في الجبل انه رستاقها. والرستاق هو مجموعة القرى او الدساكر او المزارع المطيفة بحاضرة او تتبعها ادارياً او انتاجياً.

ونُضيف الآن، انه من المعلوم، استناداً الى ناصر خسرو في (سفرنامه/ ٥٠)، ان معظم أهل « صور» كانوا شيعة ايضاً، في النصف الاول من القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد. ولا ريب ان التشيّع كان في ذلك الوقت مُعرقاً فيها، ليس فقط لان ملاحظة ناصر خسرو لم تكن آنيّة، بل تصف وضعاً راسخاً ذا تاريخ، انما ايضاً لان لدينا مايكفي من الاشارات على ان التشيع في اهل « صور» سابق زمنياً على تاريخ صدور ملاحظة ناصر خسرو.

ففي السنة ٤١٨هـ/ ١٠٥٧م صنّف الكراجكي، ابو الفتح محمد بن علي بن عثمان(ت: ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) رسالة سمّاها(الاصول في مذهب آل الرسول)« عملها للاخوان بصور»(مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٩٨)، فضلاً عن ان هذا الفقيه الشيعي الطرابلسي الكبير، ذا الروح الوثّابة، كان قد أقام في « صور» زمناً، حيث صنّف كتاباً آخر سمّاه (تلقين اولاد المؤمنين)، وهو اسم ذو مغزى واضح، يشير الى الهدف الذي وضعه لنفسه في المدينة التي لم تعرف قبله، فيما يبدو، فقيهاً شيعياً.

وقبل ذلك تركت وفاة الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) في « العراق»، وهو أبرز شيوخ الشيعة في عصره، صدىً واضحاً لدى الشيعة في « صور» على بعد الشقّة، وبقي لنا من رجع ذلك ابيات رثاه بها شاعر المدينة الشهير، عبد المحسن بن غلبون المعروف بالصوري(ت: ٤١٩هـ/ ١٠٢٨)، منها:

يا له طارق من الحدثان ... ألحق ابن النعمان بالنعمان
صيحة اصبحت تبلّغ أهل الشام صوت العويل من بغدان
(اعيان الشيعة: ٣٩/ ١١٤)

وواضح من مجمل هذه النصوص، انه منذ القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد على الاقل، كان الشيعة موجودين في الاطراف وعلى الحدود الجنوبية والشرقية والغربية للجبل.

ولكننا اذا تدبرنا في ان تلك النصوص جميعها قد صدرت في ظروف وملابسات لا علاقة لها مباشرة بالمشكلة التي نعالجها، اعني حجم انتشار الشيعة في «جبل عامل» وأطرافه، لصّح منا القول انها غير مستوعبة، اي انها شاهد اثبات على مضمونها، وليست شاهد نفي على ما هو خارج هذا المضمون. وعلى هذا فانه يمكن ان يكون هناك شيعة آخرون في المنطقة لم تأت على ذكرهم، خصوصاً واننا نعرف ان الشيعة كانوا دائماً خارج التاريخ الرسمي، لا يذكرهم، ان ذكرهم، الا حيث يتقاطع هذا التاريخ معهم على نحو ما.

وعلى كل حال فلنتابع التأمل.

الملفت في بقيّة ما أورده ناصر خسرو عن «صور» قوله، ان قاضي المدينة «رجل سُنّي اسمه ابن ابي عقيل»، ولعله عين الدولة، علي ابو الحسن، الذي كان على قضائها منذ السنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م، (تاريخ دمشق: ١٧/ ٣٤٧)، اي قبل دخول ناصر خسرو المدينة بتسع سنوات. وحفيده ابو الحسن، محمد بن ابي عقيل هو الذي استولى على السلطة في «صور» في السنة ٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م(ابن شدّاد: ٢/ ١٦٥) وتوفي فيها في السنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م. وبيت ابن ابي عقيل الصوريون «بيت الفضل والقضاء والتقدم» (السمعاني: الانساب: ٨/ ١٠٥).

والعارف بما اكتسبه «جبل عامل» فيما بعد من كيانية ثقافية، وبما كان له من استقلال ومبادرة في الشأنين الثقافي والفكري، وخصوصاً توظيف الثقافة السائدة عملانياً فيما يشبه العقد الاجتماعي، فتنتج سلطة ما، من أبرز ما فيها جهاز القضاء وفض الخصومات، الذي تولاه فقهاؤه الشيعة دون منازع، ـ مَن يعلم ذلك، يفهم جيداً لماذا رأينا في هذا الجزء من نص ناصر خسرو المتعلق بـ«صور»، وفيما أضفناه اليه عن موقع آل ابي عقيل المتميّز، أمراً ملفتاً، لنقف عنده متأملين. ونحن، على كل حال، نتأمل في تاريخ هذه القطعة ذات الامتياز من ارض «الشام» بطريقة ارتجاعية، فنقارن فترة متأخرة معلومة الى حدٍ ما، بأخرى متقدمة مجهولة. ومن خلال المقارنة نكتشف المسار والحركة.

اعتقد ان علينا ان ننظر في هذه المفارقة التي سجلها ناصر خسرو، بعبارة ذات مغزى، كأنه اراد ان يودعها استغرابه، في ضوء ملاحظتين:

الملاحظة الاولى: على الرغم من ان آل ابي عقيل الصوريين، كانوا منذ ان عرفناهم أكثر من مجرد قضاة، وان مكانتهم في المدينة قد اكتسبوها هم بأنفسهم، فلا شك ان هذا المنصب بالذات كان امتداداً للسلطة العامة، وتعبيراً عن ارادتها ووجودها. وهذا امر واضح، خصوصاً ونحن نتحدث عن مدينة وميناء هام مثل «صور»، لا بد للسلطة من ان تتمثّل فيها بمختلف الاجهزة، ووجود أكثرية شيعية في المدينة لا يغيّر شيئاًبالنسبة اليها، وهي التي كان من سياستها دائماً ان يكون الجهاز القضائي اينما كان ممثلاً لمذهبها، وليس لمذهب الناس في مركز القضاء.

هذا الكلام يصح في العام، وان يكن يغضّ الطرف عن المشكلات التفصيلية التي يطرحها، ذلك ان الغموض الذي يلّف تاريخ المدينة وتاريخ آل ابي عقيل معاً، يمنعاننا من الخوض في المشكلات التي تطرحها علاقة هذه العائلة بالمدينة، بوصفهم قضاتها تارة، وبوصفهم حكامها تارة اخرى.

مهما يكن، فالظاهر ان آل ابي عقيل كانوا في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، استمراراً لوضع تاريخي سابق، يتصل بهم بوصفهم العائلة ذات التقدم والمكانة في «صور»، ويتصل من الجهة الاخرى بالوضع السكاني للمدينة، قبل ان يطرأ عليها التغيير، الذي لا بد انه قد حصل في وقت ما سابق غير بعيد جداً، وأدى الى ان غدت ذات اكثرية شيعية، اذ لا شك انها لم تكن دائماً كذلك. وليحتفظ القارىء بهذه الملاحظة في ذهنه، لحاجتنا اليها بعد قليل.

الملاحظة الثانية: لكن، ومن جهة اخرى، فلا شك ان هذا الوضع غير المنسجم يشير الى ويتصل بوضع آخر غير متناسب هو اللآخر، يتعلق بعموم الشيعة النازلين في الجبل واطرافه في ذلك الزمان، اي ان ما عرفناه عن «صور» لم يكن ظاهرة شاذة، منفصلة عما كان سائداً بين الشيعة في المنطقة، الذين كانوا، فيما يبدو، حتى ذلك الحين، كمّا بشرياً ذا تركيبة اجتماعية مخلخلة، بسبب ضآلة عددهم من جهة، وبسبب افتقارهم الى نقاط الارتكاز والجذب باتجاه داخل الجماعة، اعني القيادات الثقافية والسياسية، من الجهة الاخرى، فالظاهر ان مَن كان منهم في الجبل حتى ذلك الحين، لم يتجاوز ان يكون جماعات تنتشر في القرى

والمزارع القليلة البائسة، التي لا تتطلّع الى أكثر من الاستمرار في العيش.

والحقيقة اننا لا نملك اي تصور عن حجم انتشارهم في الجبل نفسه حتى ذلك الحين، ولكن ما داموا قد كانوا الجماعة السكانية الأبرز، في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلا، في مدينة «صور» وفي «سهل الحولة»، الفاصل بين «جبل عامل» ومرتفعات «بانياس»، فلا يسعنا الا ان نفترض انهم كانوا موجودين بنسبة ما في الجبل الواقع بين هاتين المنطقتين. واننا نتصور ان التغيّر السكاني الذي حدث في «صور»، وأدى الى تحويلها الى مدينة ذات اكثرية شيعية، قد مّر بـ«جبل عامل»، اي ان الحركة السكانية التي بدّلت وجه المدينة قد أتت من «سهل الحولة» ومنطقة «طبريا»، التي ظلّت حتى اواخر القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد عاصمة التشيع في «الاردن» كله، وحركة سكانية كهذه لا بد ان تترك آثارها حيث تمر.

ثم فلنتأمل في قول المقدسي في «قدس»: «رستاقها جبل عاملة»(احسن التقاسيم/ ١٦١)، وانه لا يصح اطلاق اسم رستاق على بلد غامر لا عمران فيه.

ثم في ان المقدسي نفسه، في فصل «جُمل شؤون هذا الاقليم» اي اقليم «الاردن» و«فلسطين»، وهو فصل مخصص لما يرتفع من كل بلد من صنائع وتجارات، يذكر عسل «جبل عاملة» وان خيره ما يرعى إلسعتر (نفسه/ ١٨٤)، وهو انتاج، وان يكن لا يدلُّ على حالة تنموية متقدمة، ولكنه يدل على الأقل على انسان وعمل وإنتاج، يتناسب تماماً مع التصّور الذي أودعه في اذهاننا موقع الجبل الجغرافي بين حواضر متقدمة، تضطرب فيها حركة سكانية متقدمة.

فمن كل هذا رأينا ان الشيعة كانوا في الجبل خلال القرن الخامس على الأقل وان كنا لا نستطيع، استناداً الى هذه الاوليات، ان نقدّر حجم وجودهم فيه، وهذا واضح.

(٣)

لقد لاحظ السيد الامين في (خطط جبل عامل/ ٧٧ ـ ٧٨)، وهو ذلك الخبير المتمكن من الموضوع، ملاحظة ثمينة جداً في هذا الشأن، نسجّلها كما وردت عنده، بعد فرزها الى عناصرها الاساسية الثلاثة، ووضْع كلّ منها في فقرة مستقلة، تسهيلاً لمراجعتها ونقدها.

ـ **الاولى**: ان أحوال علماء «جبل عامل» قبل القرن السادس تكاد تكون مجهولة، فان الذين ذكرهم صاحب (امل الآمل) وغيره من علمائه، كلهم من بعد القرن السادس، وسلسلة مشايخ إجازة الشهيد ليست من العامليين.

ـ **الثانية**: لكن العادة قاضية بان هذا العدد الكثير من العلماء، الذي كان موجوداً بعد القرن السادس في «جبل عامل»، لا يمكن ان يوجد في مدة قصيرة، فلا بد ان يكون منهم في القرن السادس والخامس والرابع وقبله عدد وافر.

ـ **الثالثة**: يمكن ان يكون جمهور علماء «جبل عامل»، حوالى القرن السادس وقبله، من مهاجري «حلب» و«طرابلس» و «صيدا».

فلنقل أولُ اننا سنتخذ من وجود فقهاء عامليين مؤشراً ودليلاً على حجم وحالة المجتمع الذي أنجبهم، بحيث يدلون بوجودهم على انهم قد خرجوا من مجتمع متقدم من ضمن مفاهيم موضوعية ومن ضمن مفاهيم اخرى خاصة وذاتية للتقدم.

ولكن عدمهم لا ينفي وجوده اصلاً، وذلك لأسباب عدّة، منها، وعلى رأسها، ان يكون هذا المجتمع، بالنظر الى عديده واوضاعه السياسية والثقافية، ليس في وضع يؤهله لانتاج فقهاء.

فلقد علمتنا تجاربنا في هذا الميدان، ان ننظر الى انجاب مجتمع شيعي لفقهائه كعلامة لا تخطىء على انه يتمتع بحد كافٍ من الثقة بالمستقبل والشعور بالأمن، وبحد كافٍ ايضاً من المتانة والصلابة، المستندة الى قوته العددية، فلا يكون أقليّة، والى انعدام التهديد الجدي لوجوده، وعلى العكس من ذلك كله، فان مجتمعاً كهذا حينما يشعر بانه موضوع لتهديد خطير وحقيقي، فانه ينطوي على نفسه ويغدو عقيماً، اي عاجزاً عن إنتاج الفقهاء.

وعليه، فانه ينبغي ان ننظر الى الفقيه هنا بوصفه المثقف المنتمي او العضوي، الحامل لرمزية ثقافة الشعب الذي ينتمي اليه، والمعبّر عن ذاتية المجتمع وخصوصيته. والمسؤول وحده، بما له من صفة عضوية، عن التسامي بهذه الثقافة نظرياً بالتأمل والعمل المنهجي، وعملياً بالسعي الى التماهي والتناظر الكامل بين سلوك شعبه والقيم المذخورة في الثقافة.

من هنا يمكن ان نرى ان هذه الظاهرة وتفسيرها لا خصوصية فيهما، اعني انها ليست محصورة في المجتمع الذي هو محطّ اهتمامنا هنا، ونظن انها تحدث وتحمل الدلالة نفسها في اي مجتمع انساني.

سنناقش ملاحظة السيد الأمين، بفقرها الثلاث، وما استنتجه منها، في ضوء ملاحظتنا المذكورة اعلاه، التي تكاد تكون بمثابة القاعدة، وايضاً في ضوء معلوماتنا التاريخية المتعلقة بالموضوع.

وهنا نقول:

ما من شك أبداً في صدق الفكرة الاساسية التي تضمّنتها الفقرة الاولى، للاسباب نفسها التي أوردها، والتي سنبسط الكلام فيها فيما يلي. ولكننا نتحفّظ على التعبير الذي صيغت به، بسبب افتقاره للدقة، بحيث ان القسم الاول من الفقرة، اعني: «ان احوال علماء جبل عامل قبل القرن السادس تكاد تكون مجهولة» يتنافى مع التعليل، والحقيقة ان احوال مَن سماهم «علماء جبل عامل قبل القرن السادس» مجهولة تماماً، وليست «تكاد تكون مجهولة»، وهذا امر دلّ عليه التعليل بشقّيه، ويعرفه كل مَن له ادنى صلة بالموضوع. ولا ريب عندي انه هو ايضاً كان يعرفه، وأراه قد اندفع الى هذه الصيغة بالذات لعلاقتها بوجهة نظره في تاريخية النهضة العلمية في «جبل عامل»، التي هي موضوع الفقرة التالية.

وعلى هذا فالسؤال هو: اذا كانت احوال «علماء جبل عامل قبل القرن السادس» مجهولة تماماً، بحيث تخلو من ذكرهم كتب التراجم، وعلى رأسها (أمل الآمل)، وسلاسل مشايخ الاجازة، وأهمها على الإطلاق سلسلة مشايخ إجازة الشهيد، فعلامَ اذن تستند فرضية وجودهم أصلاً؟!

هذا السؤال يقودنا الى مناقشة الفقرة التالية.

يستند السيد الأمين في فرضيّة وجود فقهاء عامليين قبل القرن السادس وما قبله

الى مقولة صحيحة في الأساس، خلاصتها ان التطور لا بد ان يكون قد انطلق من قاعدة مجانسة لما انتهى اليه، ولا يمكن ان يكون قد انبجس هكذا من دون مقدمات ومهيئات موضوعية. وهذه طريقة ونهج للتأمل في المعضلة التي نعالجها صحيحة من دون ريب، شرط ان ننجح في تطبيقها على مفردات ووقائع المعضلة الثابتة تاريخياً، وهذا ما لم يتحقق.

نشير بذلك الى قوله: «هذا العدد الكثير من العلماء، الذي كان موجوداً بعد القرن السادس»، الذي بنى عليه ان لا بد «ان يكون منهم في القرن السادس الخامس والرابع وما قبله عدد وافر» لانه « لا يمكن ان يوجد في مدة قصيرة». والعبارة الأخيرة خصوصاً تترك القارىء يفهم ان هذا «العدد الكثير من العلماء» كان موجوداً بعد القرن السادس مباشرة، لكي يصح تصور وافتراض تطور متصل. ولكننا نعرف جيداً، ان النهضة لم تحدث في «جبل عامل»، ولم توجد فيه حركة علمية تنتج فقهاء، بحيث يجوز لنا ان نتحدث عن «عدد كثير من العلماء» الا على يد الشهيد الاول، محمد بن مكي الجزيني، الذي قُتل في السنة ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، اي في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، ولم تؤتِ ثمارها بشكل واسع الا في القرن التالي على الأرجح، بحيث لا يصح الحديث عن «عدد كثير من العلماء» الا ابتداء من القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر للميلاد، اي بفاصل ثلاثة قرون عن القرن السادس، وهو فاصل طويل جداً. يجعل من الممتنع تفسير النهضة العلمية في «جبل عامل» بالقول انها استمرار وتصعيد لحالة كانت قائمة، في فترة سابقة عليها، تعود الى القرن السادس وما قبله.

اما قبل الشهيد، فهناك أسماء معدودات لروّاد من الفقهاء الأوائل، اليهم يعود الفضل في افتتاح الصلة بين «جبل عامل» والمراكز العلمية الشيعية في «العراق»، وهي نقلة نوعية هائلة التأثير في تاريخ الجبل الاجتماعي والثقافي والسياسي. بل، اذا أخذنا بعين الاعتبار تداعياتها التالية، في تاريخ التشيع في العالم، هؤلاء الروّاد هم الذين سار الشهيد على الدرب الذي عبّدوه خلال قرنين تقريباً من الزمان قبله، وكان فضله العظيم ان صنع النقلة النوعية الثانية، فدفع هذا المسار الى أقصى ما يطيق، وأنشأ حركة علمية مستقلة في وطنه والتفاصيل تأتي ان شاء الله.

لكن السيد الأمين يعود فيلجأ، في الفقرة الثالثة، الى فرضيّة أخرى، خلاصتها

انه «يمكن ان يكون جمهورعلماء جبل عامل، حوالى القرن السادس وقبله، من مهاجري حلب وطرابلس وصيدا».

والحقيقة ان هذا الفرض لا تساوي صعوبة إثباته الا صعوبة نفيه، لانه، من جهة، يستند الى ما ألمّ بالشيعة في هاتيك الحواضر، اثر دخول العناصر العسكرية الغريبة، من صليبيين وسلجوقيين وأيوبيين، بحيث جلوا عنها، بعد ان عمرت بهم وبمدارسهم وبفقهائهم دهراً طويلاً، والى بقاء «جبل عامل» الملجأ الأخير لهم في «الشام»، الأمر الذي يجعل الفرضيّة مقبولة وممكنة من حيث المبدأ.

لكنها، من الجهة الاخرى، لا تستند الى واقعة مشهودة ومسجّلة، الا ما يُقال عن بني زهرة، او فرع منهم. وقد كانوا فقهاء «حلب» منذ القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، انتقل اليها جدهم، محمد بن الحسين بن اسحاق بن الامام جعفر الصادق عليه السلام، ونشر فيها التشيع (اعيان الشيعة: ٩/ ١٤). ويُقال انهم هجروها فيما بعد. وجاؤوا، او قسم منهم، الى «جبل عامل»، حيث لا يزال أعقابهم الى اليوم. ولكن هذا امر، ان صحّ، فقد حدث في زمن متأخر جداً. فمما لا شك فيه، ان بني زهرة كانوا في «حلب» في اواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد، فضلاً عن ان المصدر الذي اخذنا عنه هذه المعلومة، لم يُشر الى هجرة في عائلته، على عناية مؤلفه بتاريخها، وهو كان حياً في السنة ٧٥٣هـ/ ١٣٥٢م (تاج الدين بن زهرة: غاية الاختصار في البيوت العلوية المحميّة من الغبار/ ٩٢ وما بعدها)، والهجرة الوحيدة الموثّقة من «حلب» الى «جبل عامل»، هي انتقال ابي القاسم بن الحسين بن العود الاسدي، وهو فقيه شيعي حلبي شهير، من «حلب» الى «جزين»، حيث توفي فيها في اواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، (إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء: ٤/ ٥٢٠). ولكن هذه الواقعة، على صحتها، لا تصلح شاهداً على هذه الفرضية، لانها حدثت في وقت متأخر عن القرن السادس، كما هو واضح.

ختاماً لهذه المراجعة النقدية نقول:

ان الأبعد من المناقشة التفصيلية، هو أن اللجوء الى الافتراض والتصور المجرد غير جائز، ما دمنا نستطيع ان نقدّم تفسيراً واضحاً ومفهوماً للمعضلة التي نعالجها، مركّباً من عناصر حدثيّة مترابطة ومتسلسلة، طبقاً لمنطق الاشياء وطبائع الامور، وهذا ما سنحاوله فيما يلي.

(٤)

المحصّلة الايجابية الوحيدة في ملاحظة السيد الأمين، والتي من أجلها استحقت وصف«ثمينة جداً»، في مطلع طرحها للنقد، هي في تسجيله ان احوال علماء «جبل عامل» قبل القرن السادس تكاد تكون مجهولة، والتي صحّحناها بالقول انها مجهولة تماماً، وليست «تكاد تكون مجهولة»، والتي نُعمّمها الآن فنقول، ان تاريخ «جبل عامل» كله، اي الثقافي والسياسي والاجتماعي، قبل القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، مجهول، وهذه حقيقة معروفة لدى جميع المعنييّن.

لكن اسطورة ابي ذر، وما لقيته من قبول ورضى لدى العام والخاص، قد نَفَت التاريخ وألغته لحساب الأسطورة، كما قلنا إبان نقدنا لها، وكما تفعل الأسطورة دائماً. وبذلك حالت بين الباحثين وبين التأمل في مغزى تلك الحقيقة وفهم دلالتها.

هكذا تركّب بين ايديهم تاريخ «جبل عامل»، فجاء، والحق يُقال، تاريخاً عجيباً، يبدأ في وقت مبكّر جداً، اي في الثلث الاول من القرن الاول للهجرة/ السابع للميلاد، قبل ان تظهر، فضلاً عن ان تستقر، اي حالة مدنية لـ«الشام» المسلم، ليغيب حوالى الستة قرون، دون ان تندّ عنه ادنى اشارة، ثم ليظهر فجأة في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، دون ان يفسّر لنا أحد، لماذا غاب طوال تلك القرون، ثم لماذا عاد فظهر فجأة بعد طول غياب. انه تاريخ عجيب، لانه يتحرك خارج الواقع التاريخي، وكأنه يصدر عن منطق خاص به وحده، وما ذاك، الا لأنه من صنف مهجّن، تلاقح فيه التاريخ والاسطورة، فأنجبا وليداً ينتمي بصفاته الى كلا أبويه.

اما نحن، الذين لم نجد اي دليل مُقنع على تاريخيّة ابي ذر في «جبل عامل»، ولم تثبت عندنا صحة ما يُنسب اليه من تأثير مزعوم فيه، فضلاً عن اننا نصدر في بحثنا عن فكرة طيّبة عن تشكّل «الشام» المسلم، فبوسعنا ان نشرع في بناء تاريخ حقيقي، او أقرب ما يمكن من الحقيقة، بالنظر لما تحت يدنا من مادة تاريخية، ولكننا في كل حال متحررين من الأفكار السابقة على التوثيق، مُضحّين بما تبعثه من رضى كاذب، مستمسكين ابداً بأصول البحث المنهجي، على ما فيها من عناء.

وما دام تاريخنا في «جبل عامل»، الذي استمر حتى اليوم، بفروعه الثلاثة:

الثقافي والسياسي والاجتماعي، يبدأ في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، فما علينا الا ان نبدأ عملنا التأريخي ابتداءاً من هذه النقطة بالذات، شرط ان نفسر لماذا وكيف بدأ وقتذاك.

نطرح هذه الخطة لسببين:

- اولهما: ان افتراض تاريخ سابق لا دليل عليه اطلاقاً.

- ثانيهما: انه من غير المعقول ان يضيع تاريخ كامل بكافة عناصره، حتى من الذاكرة الشعبية، ومن وسائل التسجيل المختلفة، بما فيه تلك التي لا تُحسب من النصوص التاريخية، بالمعنى الخاص للكلمة، من شعر وتراث ادبي اجمالاً، ومن نتاج فكري من هذا الصنف او ذاك، بما يحفل به عادة من أسماء وإشارات الى احداث... الخ، خصوصاً وانه لم تحدث فيه، اي في «جبل عامل» وفي تاريخه المزعوم ما قبل القرن السادس، حالة قطع شاملة، يمكن ان تفسر انعدام الوثائق بمختلف انواعها واصنافها، كما حدث لـ «طرابلس»، بل يجب ان يكون أكبر بكثير جداً، لان هذه قد بقي من تاريخها الكثير، مما كان قد ذاع وانتشر قبل نكبتها، او يفسّر انتساخها من الذاكرة الشعبية، مثلما يحدث عادة حينما تنفصل جماعة عن ميدانها الجغرافي، بهجرة او تهجير شاملين. وهذه حالة قطع نموذجية، يختفي فيها التاريخ بعد زمن، حتى من الذاكرة الشعبية، لافتقاره الى ركائزه المادية، مانحاً ساحته هبة خالصة للاسطورة.

على هذا، فانه عندما تغيب المادة التاريخية هذا الغياب التام، فما ذاك لانها كانت ثم ضاعت، بل لانها لم تكن اصلاً، لانعدام موضوعها. اي لان «جبل عامل» الذي نعهده، والذي استمر حتى اليوم، لم يكن هناك.

«جبل عامل» الانسان والكيان بدأ يتشكّل في القرن السادس او قُبيله، وعلينا ان نبحث عن عوامل تشكلّه في الظروف التي سادت المنطقة في تلك الفترة، وهذا يعني طبعاً، وقبل أي عامل آخر، الاحتلال الصليبي لانه كان الحدث الأبرز والأبعد تأثيراً في الجبل والمناطق المجاورة له آنذاك. بحيث يمتنع ان نتصّور أمراً كبيراً يحدث فيه وفيها، او تبدأ أسبابه، دون ان يكون على علاقة به، اي بالاحتلال، بشكل او بآخر، وبدء التشكل يفترض حتماً متغيراً أساسياً وكبيراً نال الانسان، الذي غدا مذ ذاك موضوعاً للتغير، لأن العلة، أي علة، إنما يظهر أثرها في معلولها، وليس في

سـواه، والمتغيّر الأسـاسي والكبير المتصوّر، في ظـل حـدث بـالـغ العنف كـالغـزو الصليبي، ومـا رافقه من معارك واحتراب، حـدث أعنفها في المنطقة نفسهـا، ومن تقتيل وأسر للمدنيين، لا بد أن يكون سكانياً. وما نريد بهذا الكلام أن نصادر على المطلوب، أو نستبـق نتائج البحـث، وإنما أن نضع نظريـة أو قواعـد للتفكير تقود التأمل.

وعلى كل حال، فإن وضع تصور وافٍ لما حدث، يُلزمنا بالعودة بالقصة قروناً إلى الوراء.

(٥)

والغرض مـن العودة، التـذكير بالنتـائج التي كنـا قد تـوصلنا إليهـا في الفصل الرابع، ومن ثم ربطها بما نعالجه هنا، على نحو يتركّب بين أيدينا قصة ذات سياق.

ولقد عرفنـا هناك، أن «الشام» يوم انساح في بعض أنحـائه المسلمون، كان على حـال مـن التخلخـل السكـاني تشبـه الفـراغ، بسبـب النـزوح الكثيـف لسكـانـه المتنصّرين، مـن عرب وغيرهـم، مع الـروم المنهزمين، وأن المسلمين آثـروا النزول في الأماكـن التي يسهل فيهـا العيش ويطيب، من سهـول داخلية خصبة آمنـة، ومن سواحل دافئة. فضلاً عما اقتضته شؤون الدفـاع، من إنشاء مراكز تجمع عسكرية، وأن أولياء الأمور كـانوا من ثم لا يدخـرون وسيلة متاحة لجلب النـاس إليه ونشرهم فيه. ومع ذلـك فإنه ظل، لمدة قرن ونصـف على الأقل، يعاني من نقـص شديد في السكان. ومن الطبيعـي، في ظل هذه الصورة السكـانية، أن تكون الجبال آخـر ما يرغب في سكنـاه، بسبب بردها ووعورة مسـالكها وصعوبة تحصيـل أسباب العيش فيها.

وما من سبب يدعونا إلى القول، بأن «جبـل عامل» كان استثناء من هذا العام، خصوصـاً وأن سكانـه التاريخيين، أعني بنـي عاملة اليمانيين، وقفـوا مع الـروم منذ أوليـات مـا اصطـدم هـؤلاء بـالمسلمين، أي منـذ «تبـوك» في السنـة التـاسعـة للهجـرة/ ٦٣٠ للميلاد (فتـوح البلدان/ ٧٩). وعلى كـل حال، فما مـن أحد مـن مؤرخـي الفترة يذكر أنهم أسلمـوا أو عاهـدوا أو وفدوا على النبي صلوات الله عليه وآله، شـأن غيرهم مـن القبائل العـربية الشـامية، ثـم لا ذكر لهم مـن بعد الفتـح

واستتباب الأمر للإسلام في «الشام»، إلا أفراداً متفرقين، مثل أولئك الذين نجد ذكرهم لدى السيد الأمين في (خطط جبل عامل/ ٥٢ ـ ٦٠)، نقلاً عن السمعاني في (الأنساب)، وابن عساكر في (تاريخ دمشق)، والعسقلاني في (تهذيب التهذيب) و(الدرر الكامنة)، والذهبي في (تذكرة الحفاظ)، وابن النديم في (الفهرست)، مع وجوب الإشارة، إلى أن النسبة إلى (عاملة) القبيلة هي أمر آخر يختلف عن النسبة إلى (عاملة) الجبل، أعني أنه ليس هناك أي استمرارية يمكن أن نكتشفها من خلال النسبة، كما حاول السيد الأمين أن يفعل، حين بذل ذلك الجهد الخارق، بما نعهده فيه من جلد ودأب بالغين، فأحصى وسجل كل مَن يحمل نسبة (عاملي) في اسمه. وعلى كل حال، فان انحصار المنسوبين الى قبيلة (عاملة) في اثني عشر اسماً، منهم أربعة من بيت واحد، يتركنا على شبه اليقين، بأن الكثرة الكاثرة من أبناء القبيلة، قد نزحوا مع أسيادهم الروم، ولم يثبت منهم إلا القليل.

ولقد قدمنا قبل قليل القول على نحو الترجيح، انه في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، كان «جبل عامل»، أو بعضه، معموراً بنسبة ما من السكان الشيعة، لأنه كان مطوقاً من غربه وجنوبه وبعض شرقه بمراكز سكنية شيعية، وأن حركة سكانية أتت من «سهل الحولة» باتجاه الساحل، هي التي جعلت مدينة «صور» تتحول شيئاً فشيئاً إلى مدينة ذات أكثرية شيعية. وأن منطقة تمر بها حركة سكانية، وتقع بين سهل واسع خصيب ومتقدم تنموياً، على نحو ما وصفنا من شأن «طبرية وجوارها» و«قَدَس»، وبين مدينة مزدهرة، لا بد أن ينالها نصيب من العمران، خصوصاً حيث تتوفر شروط العمران، من مياه وأراض جيدة، مثل «سهل مرجعيون» الخصيب والتلال المشرفة على البحر.

هذا، فضلاً عما استفدناه من إشارات المقدسي عن إنتاجه، ودلالتها على عمرانه، في الربع الأخير من القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد.

فهذه صورة، على شيء من البيان والوضوح، لوضع «جبل عامل» وما كان فيه من عمران، عشية دخول الصليبيين.

(٦)

ولقد جاء دخول الصليبيين عاملاً تاريخياً في غاية العنف، خلط الوضع السكاني للمنطقة كلها، وأعاد توزيعه من جديد. إذن فمن المفهوم أن نراها من بعده على غير ما كانت عليه من قبله.

ولقد تضافرت عوامل اجتماعية ونفسية عند الغزاة، على جعل تأثير الحرب على المدنيين، الذين كانت مدنهم وقراهم ومزارعهم هدفاً لأعمال عسكرية، أفدح ما يكون وأقسى ما يكون، ولقد تفنّن كثير من المؤرخين، من غربيين وشرقيين، في وصف تركيبة الجيش الصليبي الغازي الاجتماعية، والروح التي عمرت أفراده، وها نحن نلخص ما قالوه في أسطر، بالقدر الذي نعتقد أنه يفي بالمراد.

كان عامة الجيش الصليبي ضحية وضع اجتماعي قاسٍ في أوطانهم، بسبب نظام الاقطاع السائد فيها، وهو نظام ظالم، جعل عامة الناس في وضع القنانة، بحيث أن مالك الأرض يملك في الوقت نفسه مَن عليها من البشر، دون أن يمنحهم في المقابل إلا حماية السيد لحياتهم، من أن يعتدي عليها سيد آخر، ولا شيء أكثر من ذلك. وعلى هذا فقد كانت حياة الإنسان الأوروبي، في تلك العصور المظلمة، حياة قاسية لا أفق لها. ومن هنا رأى بعض المؤرخين في الحركة الصليبية، وسيلة من الغرب الأوروبي احتال بها للخروج من أوضاع العصور الوسطى، والانطلاق الى حياة أوسع أفقاً (عاشور: الحركة الصليبية/ ٢٤). كما كانوا، من جهة أخرى، ضحية تحريض وتعبئة دينيين، صوّر المسلمين وثنيين غلاظ الأكباد، يضطهدون المسيحيين، ويمنعونهم من الحج إلى قبر السيد المسيح، وحثهم على تحرير الأماكن المقدسة بالقوة.

ومن هنا فقد رأينا الجيش الغازي يجمع بين اللصوص والمجرمين وشذاذ الآفاق، وكل من يبتغي التخلص من ظروفه القاسية، والبحث عن فُرص جديدة لحياة دنيوية أكثر سعادة. إلى جانب المتدينين، الذين امتلأت نفوسهم بالأضاليل التي أشاعها بينهم المحرضون، والتي صوّرت لهم إثارة الحرب ضد المسلمين أقرب طريق للسعادة الأخروية. أما قادة الغزو والمحرضون عليه والمساعدون فيه، من رجال كنيسة وأمراء وتجار، فقد نظر كل منهم إلى ما يمكن أن تعود عليه الحرب من مصالح سياسية أو اقتصادية.. وقد أجاد ميخائيل زابوروف في مقدمة كتابه

(الصليبيون في الشرق) في تصوير النوازع المختلفة التي حرّكت الغزو والغزاة، فليرجع إليه من أحب الاستزادة.

نخلص من هذا إلى القول، إن مصالح ونوازع كل الذين ساهموا في الغزو، بدرجة أو بأخرى، كانت تلتقي عند مطلب أساسي، هو انتزاع الأرض من سكانها بقصد الاقامة فيها، أي ما نسميه اليوم بالاستعمار الاستيطاني، بقتلهم أو بأسرهم وبيعهم عبيداً أو بتركهم ليعملوا عليها أقناناً، واستلاب كل ما تصل إليه أيديهم من ثروة ومتاع. وهذا كله يفسّر لنا القسوة المهولة التي عومل بها المدنيون طوال فترة الحرب، بقصد إفنائهم أو السيطرة عليهم أو إرعابهم للهرب تاركين كل شيء طعمة للغزاة، مما نجد ذكر نماذج منه مسطورة في كتب التاريخ المعنية بالفترة، خصوصاً حين سقوط المراكز السكنية حيث كان الصليبيون يعمدون إلى تنظيم مذابح مهولة، يُقتل فيها عشرات الألوف من الناس دون تمييز.

يقدم لنا ابن القلانسي في (ذيل تاريخ دمشق/ ١٨٦) صورة سريعة ولكنها وافية عن أثر الحرب في العمران، بقوله: «ولم يبقَ بين عكا والقدس ضيعة عامرة»، وكلام يشبهه نجده في (الكامل/ حوادث سنة ٥٠٧)، مما نفهم منه أن هذه المنطقة الواسعة، التي كانت قبل الحروب في غاية العمران، قد آل أمرها إلى الخراب التام.

أما مدينة «طبرية»، التي قلنا من قبل أنها كانت عاصمة الشيعة في «الأردن» ووصفنا عمرانها وازدهارها، فقد سقطت وسقط معها «الجليل» في وقت مبكّر، بعد سقوط «بيت المقدس» مباشرة، أي في حوالى سنة ٤٩٤ هـ/ ١١٠٠م، وصيّرها المحتلون مركز تجمع عسكري لهم، ينطلقون منه للحروب والغارات، كما جعلها المسلمون غداة فتح «الشام».

ولا تقول المصادر التاريخية الإسلامية شيئاً عن مصير أهل «طبرية»، ولكن عاشور في (الحركة الصليبية/ ٢٦١) ينقل عن مصادر غربية أن أهلها هربوا منها قبل احتلالها، ولم يبقَ فيها غير أقلية من المسيحيين.

وأما «صور» فقد أتاحت لها حصانتها الفريدة أن تصمد حوالى الربع قرن، لتسقط في السنة ٥١٨هـ/ ١١٢٤م، بعد حصار قاس وطويل، أشرف منه أهلها على الهلاك، انتهى بالتعاهد على أن يؤمَّن كل من بها، ويخرج من أراد الخروج من العسكر والرعية، ويقيم من أراد الاقامة. وقد وصف لنا أبو المحاسن في (النجوم

الزاهـرة: ٥/ ١٨٣) انسحاب المسلمين من «صـور» بقوله: «جـاء الأتابك ـ يعني طغتكين ـ بعسكـره، فوقف بإزاء الافـرنج، ووقفوا بإزائه، وصـاروا صفين، وخرج أهل البلد يمرون بين الصفين، ولم يعرض لهم أحد».

إذا كـان هذا مصير «طبريـة» وأهلها، الـذين كـانوا شيعـة بأكملهـم، ومصير «صور» ذات الأكثرية الشيعية، كما عرفنا سابقاً، فلا حاجة للقول فيمن كان بجوار الأولى خصوصاً وحول البحيرة من قرى ومزارع كثيرة.

واعتقد أن هـذه الوقائع الثابتـة، بما تقدمه مـن صورة شاملة وواضحـة، تكفي لبدء تصـور ما حدث، لجهة مصير شيعـة «طبرية» وجوارهـا، الذين تساءلنـا قبل قليل: أيـن ذهبوا؟ بل أيـن ضاعوا؟ وكيف أنمحـوا من التاريـخ دون أن يخلّفوا أي أثر؟

بلى! بقي أثرهـم واستقر في «جبل عامل».

(٧)

لا مراء في أن أهـل أكبر حاضرتين شيعيتين في المنطقة، أعنـي «طبرية» التـي فر أهلها منها قبل سقـوطها، وأهل «صور» الذين خرجوا منهـا ذلك الخروج الدرامي، قد اتجهوا إلى الجبال المجاورة، وأنى لهم أن لا يفعلوا! وأين يولون وجوههم إن لم يكن إليها؟! وبذلك ـ ويا للأمانة ـ عاد التشيع إلى مصيره، شأنه في «الشام» عموماً، أي إلى الجبال. وما ندري ما حلّ بشيعة «نابلس» و«عمان»، ونرجح انهم تشتتوا وذابوا، وربما التحق شيعـة «نابلس» خصـوصاً، أو بعضهـم، باخوانهم شيعـة «طبرية»، فالتجـأوا إلى «جبل عامل»، فحتـى اليوم تجد النسبة إلى هذه المدينـة (النابلسي) في اسم بعض العائلات العاملية، دليلاً لا يُدحض على أصلها.

إذن، فيمكننا القول بكل ثقة أن إعمار «جبل عـامل»، إعماراً تاماً، أو يقرب من التمام، يعود إلى هذه الفترة، وبسبب النزوح الكثيف للشيعة الذين كانوا في «طبرية» وقراها وفي «صور»، وربما في غيرها من المواطن التـي أغفل البلدانيون ذكرها وسكتوا عنه. ولا أقول المؤرخـون لأننا لم ننتفع من هؤلاء بكثير ولا قليـل. وإذن، فمن هذه النقطة في الزمان ومسار الأحداث يبدأ تاريخه الذي استمر من بعد، ولولا هذا الذي

جرى لما اتخذ تاريخ الشيعة ذلك المسار. ولربما لم يكن لـ «جبل عامل» خصوصاً ما نعرفه من مكانة فيه.

ولقد بقي القسم الأكبر من الجبل مدة قرنين إلا قليلاً تحت الاحتلال، وأقام الإفرنج على حدوده سلسلة من الحصون المنيعة، هي حصون «بانياس» و «تبنين» و «هونين» و «نيرون» و «تيرون»، ولهذه الحصون ذكر عريض لدى المؤرخين، ولكن همّنا الآن أمر آخر، فنحن نبحث عن تاريخ الإنسان، الإنسان العادي، وليس عن أعمال وأحوال السلطان.

ليس بين يدينا سوى نص فريد عن أحوال الناس في «جبل عامل» في تلك الفترة، سجله الرحّالة ابن جبير (٥٣٩ ـ ٥٦١٤هـ/ ١١٤٤ ـ ١٢١٧م) في رحلته الشهيرة، وهو كان قد اجتازه من «تبنين» باتجاه الساحل عند «عكا»، ما بين نهار السبت ٧ جمادى الآخرة ٥٧٩هـ/ ١٥ أيلول ١١٨٣م، ونهار الاثنين التالي، أي في يومين، ومع ذلك فإن ما سجّله ثمين من حيث فرادته وندرته، وها نحن نقتبس فيما يلي موضع الأهمية منه:

«.... فرحلنا عنها ـ أي عن بانياس ـ عشي يوم السبت المذكور إلى قرية تعرف بالمسيّه بمقربة من حصن الإفرنج المذكور ـ يعني حصن هونين ـ فكان مبيتنا بها ثم رحلنا منها يوم الأحد سحراً، واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ ملتف الشجر، وأكثر شجره الرند، بعيد العمق، كأنه الخندق السحيق المهوى تلتقي حافتاه، ويتعلق بالسماء أعلاه، يُعرف بالإسطبل، لو ولجته العساكر لغابت فيه. لا منجي ولا مجال لسالكه عن يد الطالب فيه، المهبط إليه والمطلع عنه عقبتان كؤدتان، فعجبنا من أمر ذلك المكان، فأجزناه ومشينا عنه يسيراً وانتهينا إلى حصن كبير من حصون الإفرنج، يُعرف بتبنين وهو موضع تمكيس القوافل. وصاحبته خنزيرة تُعرف بالملكة. وهي أم الملك الخنزير صاحب عكّة، دمّرها الله. فكان مبيتنا أسفل ذلك الحصن ومُكِّس الناس تمكيساً غير مستقصى والضريبة فيه دينار وقيراط من الدنانير الصورية...». «ورحلنا من تبنين، دمّرها الله سحر يوم الاثنين، وطريقنا كله على ضياع متصلة وعمائر منتظمة، سكانها كلهم مسلمون، وهم مع الإفرنج على حال ترفيه، نعوذ بالله من الفتنة، وذلك أنهم يؤدّون لهم نصف الغلّة عند أوان ضمّها، وجزية على كل رأس دينار وخمسة قراريط، ولا يعترضونهم في غير ذلك، ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها أيضاً.

ومساكنهم بأيديهم. وجميع أحوالهم متروكة لهم. وكل ما بأيدي الإفرنج من المدن بساحل الشام على هذه السبيل. رساتيقهم كلها للمسلمين، وهي القرى والضياع».

(الرحلة / ٢٧٣ ـ ٧٥).

هذه الصورة الفريدة لأحوال «جبل عامل» وأهله تحت الاحتلال، سجّلها ابن جبير بعد سقوط الجبل بحوالى الأربعة عقود، وهي، كمنا قدّمنا، ثمينة من حيث إنها تصف حالة من العمران، وتقف بنا على بعض مظاهر الحياة فيه، مما لا نجده عند أحد سواه.

وواضح من كلام ابن جبير، أنه اجتاز الجبل من طرفه الجنوبي الشرقي، من «تبنين» هابطاً باتجاه «عكا»، وهو الطريق التجاري، الموصل ما بين الداخل والميناء الرئيسي على الساحل يومذاك، أي ميناء «عكا» نفسها، وجزء من شبكة الطرق الداخلية، التي قضت عليها التبدلات السياسية الحادثة في هذا القرن. إذن، فهو لم يعرف قلب «جبل عامل»، وهذا نقص آخر، يدخل على النص وقيمته بالنسبة إلينا، يُضاف إلى المدة القصيرة التي قضاها فيما عرفه منه، وهو يجتازه بسرعة.

ويبدو من مجمل كلامه أيضاً، أن اجتياز المسافرين المسلمين كان يخضع لإجراءات دقيقة صارمة، تُشرف عليها السلطة المحتلة، لأسباب أمنيّة واضحة. من ذلك أنه كان عليهم أن يسلكوا طريقاً معيّنة لا يعدونها، دون توقف، وتحت الحراسة، بحيث يمتنع عليهم الاتصال بالناس، أو المكوث أكثر مما تقتضيه الرحلة.

كانت قلعة «تبنين» مركز الأمير الصليبي الحاكم لها وللمنطقة المجاورة، وهو يأتي في الدرجة الثالثة بعد الملك، ملك «بيت المقدس»، الذي يجيء على رأس الهرم الإقطاعي. وتتألف أملاكه الخاصة من ثلاث مدن رئيسية، هي «بيت المقدس» و «عكا» و «نابلس»، يليه أربعة من كبار الأمراء، أشبه بالدوقات في الغرب الأوروبي، هم أمراء «يافا» و «الجليل» و «صيدا» و «الأردن». بعد ذلك تأتي مجموعة الأمراء الذين يحكمون بقية مدن المملكة أو حصونها الرئيسية، وعددهم حوالى الاثنا عشر أميراً، من أهمهم أمير «تبنين» (الحركة الصليبية / ٤٧٩، نقلاً عن: تاريخ كمبردج في العصور الوسطى: ٥/ ٣٠٢، واقرأ لدى عاشور تفاصيل

أخرى عن الإقطاع وموارده. . . الخ) وقد ذكر ابن جبير أن قلعة «تبنين» وما والاها كانت يومذاك بحكم والدة أمير «عكا»، ولم يذكر ذلك أحد سواه، في حدود ما بحثنا.

لكن أهم ما أتانا به ابن جبير، هو قوله أنه منذ أن رحل عن «تبنين» كان طريقه كله «على ضياع متصلة وعمائر منتظمة، سكانها كلهم مسلمون»، وهو نص لا ينقصه الوضوح، على مبلغ العمران الذي بلغه هذا الجزء من «جبل عامل» خلال فترة وجيزة، بل على الانتفاضة السكانية التي حدثت فيه بفضل ـ إن كان ثمة ما يستحق أن يُسمى فضلاً ـ النزوح الكثيف إليه من «طبرية» وجوارها. وإنما نخص «طبرية» وجوارها باعتبار قرب «تبنين» منها. ثم الإشارة التالية إلى نمط العلاقات التي كانت قائمة يومذاك بين السكان وسلطة الاحتلال، التي أخذت شكلها من كونهم إقطاعيين محتلين، فيقاسمونهم على الإنتاج الزراعي، بنصف الغلّة عند أوان ضمّها وضريبة معلومة على الأشجار المثمرة، وهذا إجراء إقطاعي نموذجي، بالإضافة إلى جزية على الرأس. وفيما خلا ذلك فإن «مساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم»، وما ندري ماذا يقصد بالذات من الجملة الأخيرة، وما هي الأحوال التي كانت متروكة إليهم وهم على ما وصف وأضفنا.

ومما يتصل بتلك الانتفاضة السكانية، التي حدثت في «جبل عامل» عشية الاحتلال الصليبي، وما لا بد أنه قد نتج عنها من تمصير قرى وبلدان، أنك تجد حتى اليوم أسماء قرى كثيرة ما نزال تحمل جرساً فرنسياً واضحاً، ومن المعلوم أن اللغة الفرنسية، بمختلف لهجاتها المحكيّة، كانت اللغة الرئيسية السائدة بين الصليبيين. هذا مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التحريف الذي نال الكلمات فأبعدها عن أصلها. من ذلك «باريش» Paris، و «دوبيه» Doubais، و «شلعبون» Chalon أو Charle bois، و «يارون» yeres، و «الحلوسية» Ales، و «تبنين» Thevenin وهو اسم عائلة فرنسية عريقة معروفة، و «طلوسة» التي يبدو أن الصليبيين الفرنسيين بنوها على أرض كانت تُعرف بـ «النحارير» وسموها toulouse على اسم المدينة الفرنسية المعروفة. ومع الزمن حُرفت التسمية لتتناسب مع طريقةالنطق بالعربية. واختلاف الإسم هنا بين الأصلي «النحارير» والطارىء منطوقاً بالعربية «طلوسة» أدى إلى ارتباك في التسمية يعرفه المعنيّون بسيرة الشهيد زين الدين بن علي (ق ٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م)، الذي ينتسب أو يُنسب مرة إلى

«طلوسة» وأخرى إلى «النحارير» ويذكر السيد الأمين في (خطط جبل عامل/ ٢٩٥) أن في مسقط رأسه «شقراء» مدافن تحمل شارات صليبية، مما يدل على أنهم سكنوها، ولعلهم هم الذين مصّروها. ويقول العمري في (مسالك الأبصار، دولة المماليك الأول/ ١٥١) أن «تبنين» و «هونين» هما «حصنان منيعان بناهما الإفرنج بعد الخمسمائة». ولا شك أن البلدتين قد قامتا فيما بعد حول الحصنين لإيواء الفلاحين. ولنلاحظ هنا أن ابن جبير قال أن مبيته كان «أسفل ذلك الحصن» أي حصن «تبنين» مما يمكن أن يفهم منه أن القرية لم تكن قد بُنيت حتى ذلك التاريخ.

ومما تجدر إضافته إلى هذه الملاحظات، أن الصليبيين بنوا طريقاً معبّدة تمتد من «صور» إلى «بانياس»، ما تزال آثارها ظاهرة حتى اليوم، مما يدل على اهتمامهم بشؤون العمران، خصوصاً وأن أجيالاً منهم قد وُلدت في «جبل عامل» وترعرعت فيه، ولم تعرف غيره وطناً، بحيث أنهم أخذوا ينظرون إليه بوصفه وطناً نهائياً لهم.

وعلى كل حال، فإن ما توحي به وتدل عليه أسماء قرى كثيرة في «جبل عامل» وأصولها اللغوية، يحتاج إلى دراسة أوسع وأكثر دقة، بغية استخراج ما فيها من دلالات تاريخية. وما المحاولة التي قمنا بها أعلاه سوى عُجالة. ومما يعزّز الحاجة إلى الدراسة المرتجاة، أننا هنا أمام ظاهرة فريدة في تاريخ الإحتلال الصليبي في «الشام»، من حيث إنه الأرض الوحيدة التي كانت من قبلهم شبه خالية فعمروها وتزامن ذلك مع الهجرة الشيعية الواسعة إليه من «طبرية» و «صور»، كما سبق منا القول، ولكن في هذا الذي قلناه كفاية بقدر البغية، من حيث دلالته على أن كثيراً من قرى الجبل قد مصرت حين كانت تحت الاحتلال، وصلة ذلك بالانتفاضة السكانية التي حدثت فيه في تلك الفترة.

(٨)

يمكن أن يقال الكثير على أحوال «جبل عامل» تحت الاحتلال الصليبي، لكن التوسع والتفصيل يخرج عن غرض هذا الكتاب، الذي لا يبتغي أكثر من بيان المنطلقات، والتأسيس لأعمال تالية، تتناول كل مشكلة من مشكلاته، أو كل منطقة من المناطق التي عرض لها، بدراسة مستقلة.

وعلى هذا فإننا نقول على نحو الإجمال :

لقد كان «جبل عامل» نخص الجزء الذي كان محتلاً منه، إبّان تلك الفترة، واقعاً تحت ثلاثة عوامل سياسية، نذكرها بالترتيب بحسب أهميتها في رأينا :

ـ العامل الأول : الاحتلال . ولا مراء في أنه كان العامل السياسي الأساسي والأول، بوصفه سلطة أجنبية مسيطرة، وأيضاً بوصفه عامل فصل ثقافي قطع الجزء الذي كان يحتله منه، والناس الذين يسيطر عليهم عن كافة مصادر التوجيه المعنوي والتواصل الثقافي المحتملة والمنظورة، إن لم يكن بقرار سياسي، فبنمط الحياة الذي فرضه عليهم، مما وصفناه أعلاه، تعليقاً على ما اقتبسناه عن ابن جبير. وإذا أخذنا بعين الاعتبار طول مدة الاحتلال، أي ما يقل قليلاً عن قرنين، لتصورنا فداحة هذا العنصر خصوصاً، ذلك أن أجيالاً عدة من أهله، قد نشأت وترعرعت وماتت في ظل هذا الوضع المزري، مجرد فلاحين أقنان، يعملون في الأرض، المملوكة للإقطاعي المحتل، الذي يقاسمهم الغلال والثمار، فضلاً عن الجزية السنوية، التي كان عليهم أن يؤدوها إليه. وغني عن البيان، أنه، باستثناء النمو السكاني العددي، فإن أي نمو آخر، سواء كان مادياً أم معنوياً، كان مستحيلاً في ظل هذه الشروط .

ـ العامل الثاني : ضيق وقصر نظر السياسة التي اتبعتها العناصر العسكرية والسياسية الإسلامية الجديدة، التي برزت في جو الغزو الصليبي وكردّ فعل عليه، نخصّ بالذكر منهم البيت الزنكي منذ نور الدين محمود، ثم من بعده صلاح الدين. فمن المعلوم أن هذه العناصر حملت دائماً عداءاً حاداً وصريحاً نحو التشيع بكافة أشكاله، لأسباب ليس هذا مقام بسطها، وهي سياسة لا مبرر لها اطلاقاً، فضلاً عن أنها قصيرة النظر جداً، في ظرف كان يفرض التوجه الكلي نحو لمّ شمل المسلمين، ابتغاء تكوين جبهة إسلامية متماسكة تقارع الاحتلال. ولا شك أن هذه السياسة، التي لم تنظر إلى أبعد من المصالح الضيقة لأرباب الطبقة العسكرية الجديدة، قد منحت المحتلين فرصاً ذهبية اهتبلوها حتى النهاية، وأربكت الصف الإسلامي وأطالت مدة الاحتلال .

ولا شك أن ما ارتكبه نور الدين في «حلب» و «دمشق» وغيرهما، مثلاً، كان يصل إلى مسامع أهل «جبل عامل»، مما يكفي لإجراء مقارنة سريعة، بين السياسة

الصليبية التي لم تكن تعرض بشكل مباشر لمعتقداتهم، ولم تكن تمارس نحوهم سياسة تمييزية أساسها مذهبهم، وبين سياسة القمع الدموي التي مارسها أولياء الأمر من المسلمين، وقد أشار ابن جبير إشارة صريحة إلى شيء من ذلك حيث قال:

«.... وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين، أن يشتكي الصنف الإسلامي جور صنفه المالك له. ويحمد سيرة ضده وعدوه المالك له من الإفرنج، ويأنس بعدله».

(الرحلة/ ٢٧٥)

ـ العامل الثالث: اضطراب السياسة الإسلامية نحو الصليبيين بعد صلاح الدين وذلك بسبب النزاعات الدائمة بين أبنائه الكُثُر على السلطة، الأمر الذي وصل إلى عقد تحالفات منفردة مع العدو موجّهة ضد خصومهم من المسلمين، وأتاحت للعدوان ان يحصل على مكاسب هائلة وشبه مجانية، من ذلك أن الملك الكامل، ناصر الدين محمد، أعاد تسليم «بيت المقدس» إلى الصليبيين، مما أثار رنة حزن عميقة في العالم الاسلامي. ومن بعده عقد الملك الصالح، نجم الدين أيوب، صلحاً معهم اعترف فيه بحقهم في ملك «شقيف أرنون» وأقليم «الجليل» بما فيه حصنا «تبنين» و «هونين» وهكذا.

مجمل هذه العوامل، أي: القطع الثقافي وغياب التوجيه المعنوي، وسياسة العداء الزنكيّة ـ الأيوبية نحو التشيع والشيعة، الإضطراب السياسي في الجهة الإسلامية، وخصوصاً التخلي عن السياسة الجهادية وأخلاقيتها، كان لها آثارها البعيدة وغير المرضيّة أحياناً. من مثل ما يذكره ابن القلانسي في (ذيل تاريخ دمشق / ٣٣٨، حوادث سنة ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م) عن معركة جرت قرب «بانياس» مع الصليبيين و «مسلمي جبل عامل المضافين إليهم»، والتوسع في دراسة الواقعة والتدقيق فيها يخرج عن غرض الكتاب، ولكن فيما ذكرناه من عوامل ما يرشد إلى فهمها وتحليلها إن صحّت.

(٩)

هذا كلـه فيما يعود إلى الجزء الذي كان محتلاً من «جبل عامـلْ»، أي خط شمال «الجليل» وخط الساحل. ولكنـه لم يعرض في كثير ولا قليل إلى شمال الجبل والأعالي المتصلة بـ«جبل لبنان»، التي مركزها، من حيث الاعتبار السكاني، بلدة «جزين»، التي كان لها من الشأن في التاريخ الثقافي للجبل ما سنعرض له بعد قليل.

ولقد ظلت «جزيـن» ومنطقتها أرضاً طاهرة لم يمسها احتـلال طيلة هذه الفترة. وربما، بل نرجح، أن يكون لهذا الامتياز علاقة بما آل إليـه أمرها، مما وعدنا بالاعتناء به أعلاه.

وما مـن سبب يـدعونـا إلى القول على نحـو التخصيص في الأصـول البشرية لـ«جزيـن» ومنطقتها، بـل شأنها في هـذا شأن «جبـل عامـل»، وما حـدث فيه مـن انتفاضـة سكانية، على اثـر سقوط «طبرية» وجـوارها، والنزوح الكثيـف لأهلها إلى الجبل المجاور، لكن لجوء قسم من هؤلاء النـازحين إلى هذه المنطقة خصوصاً، وهي منطقة عـالية وعـرة جدبة، أمـر لا يمكن أن يكون قـد حدث دون سبـب خاص، فالناس لا ينزلـون عادة أرضاً بهذه المثابة إلا أن يضطروا إلى ذلـك اضطراراً، وسنجد في النص التالي ما يساعدنا على تقديم تفسير معقول لهذا الشكل.

والنص الوحيد الذي يعرض لشيء من أمر «جـزين» آنذاك، عثرنا عليه في (مرآة الزمان: ٨/ ٥٨٥) لابن الجوزي، وإليك نصه:

«وفيها (سنـة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م) وصل الفرنـج إلى جزيز (كـذا، وهو تصحيف واضح، ولتُقرأ: جزين) قرية قرب شعراء (ولتُقرأ: شقراء) لما عادوا عن الطور. فقصد ابـن أخت الهنكري صيدا، وقال: لا بد لي مـن أهل هذا الجبل، فنهـاه صاحـب صيدا. وقال: هـؤلاء رعاة وبلادهـم وعر فلـم يقبل منه، وصعدخمسمائة من أبطال الفرنج إلى جزيز (كذا) ضيعة المياذنة فأخلاها أهلها وجـاء الفرنج؟، ونـزلوا بها، وتـرجّلوا عن خيـولهم ليستريحوا فتحدّرت عليهم الميادنة من الجبل، فأخذوا خيولهم، وقتلوا عامتهم، وأسروا ابن أخت الهنكري. وهرب من بقي منهم إلى صيدا.

وكان معهم رجل يقال له الجاسوس، من المسلمين قدأ سروه. فقال لهم: أنا أعرف إلى صيدا طريقاً سهلاً أوصلكم إليها، فقالوا: إن فعلت أغنيناك،

فسلك بهم أودية وعرة، والمسلمون خلفهم يقتلون ويأسرون. ففهموا أن الجاسوس غرّهم، فقتلوه، ولم يفلت إلى صيدا سوى ثلاثة أنفس».

والثابت أن أصل النص لابن أبي شامة في (ذيل الروضتين: ٢/ ١٠٣)، ولكننا آثرنا اقتباسه عن ابن الجوزي بسبب بؤس وتشوش نسخة المصدر الأصلي الوحيدة المطبوعة.

وقد أثبت الذهبي ملخصاًقصيراً للخبر في الملحق الحَدَثي المذيّل لـ (سير أعلام النبلاء: ٢٢/ ٢٣٢).

نفهم من كلمات النص الأولى، أن «جزين» ظلّت حتى سنة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م، أي بعد مرور قرن ونيف على سقوط جنوب «جبل عامل» غير مدنّسة بأقدام المحتلين الصليبيين، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق. والحقيقة أن هذه المحاولة من الصليبيين لضمها إلى المنطقة المحتلة، هي الوحيدة التي تشير إليها المصادر المعنية بأخبار الفترة، مما نفهم من أنهم لم يعودوا إلى مثلها.

ثم أن سياق الكلام يربط حدثياً بين خيبة الصليبيين في الاستيلاء على قلعة «الطور» الحصينة، التي بناها الملك المعظم شرف الدين عيسى الأيوبي قرب «عكا»، ثم هدمها فيما بعد، وبين قصد «ابن اخت الهنكري» «جزين»، وهو ابن أخت اندرو الثاني زعيم الحملة الهنغارية، المعروفة في ترتيب الحملات الصليبية بالخامسة، وهو ربط حَدَثي يدل على قيام صلة بين الأمرين، يمكن أن نفهم منه أنه كان لأهلها، أي لأهل «جزين» دور في الدفاع عن قلعة «الطور»، فقصد «ابن أخت الهنكري» إلى الانتقام منهم باحتلال بلدتهم، إذ لا نفع للصليبيين من الوجهة التكتيكية من المغامرة باحتلال هذه المنطقة الصعبة المسالك، خصوصاً وأنه في ذلك الوقت كان الموقف العسكري قد سجل تحوّلات واضحة لصالح المسلمين، وبات الصليبيون في موقع الدفاع عن المكاسب التاريخية الكبيرة التي حققوها في هجمتهم الأولى. بحيث أن الإنشغال بالتمدد نحو منطقة «جزين»، التي ليس لها أدنى فائدة عسكرية بالنسبة إليهم، أمر لا مبرر له على الاطلاق، ولا يشكل احتلالها مكسباً بأي معنى من المعاني، ولذلك نهاه صاحب «صيدا» بقوله: «هؤلاء رعاة وبلادهم وعر» إشارة إلى فقر المنطقة وجدبها، وربما إلى صلابة أهلها، وإلى وعورتها وصنعوبة مسالكها، مما يجعل الاستيلاء عليها في غاية الصعوبة.

ولا بد من الـوقوف وقفة متأنية عندمـا يعطيه النص عن أهل «جـزين»، ففضلاً عن وصفه إياهم بـأنهم «رعاة»، الأمر الذي بيّنا علاقته بمحيطهم وإمكـاناته، وما يمنح سكانه من سُبُـل العيش، فإنه يطلق عليهم اسم «الميـاذنـة» وهو نسبة مجموعة على غير قياس، تختـص بنَسْب بطون القبـائل وبالعائلات مـا تزال صيغتها شـائعة جداً حتى الآن في «الأردن» السياسي اليوم. كما نجـدها، أي الصيغة، في اسم آخر من الأسماء التاريخية لشيعة «جبل عامل» أكثـر شهرة، هو «المتاولة»، والاسم نفسه نجده متـداولاً في «حلب» للـدلالة على شيعتهـا، والصيغة في أسماء بطـون الشيعة العلويين في «سورية»، ومنه «المتاورة» الذي يـدهشنا بشبهه بـ «المتاولة». اعتقد أن ها هنا رنيناً يدق، منبعثاً من أعماق التاريخ الذي لم يسجله أحد، يسمعه مَن يحسن الاصغاء إليه. وأخـال أنه يضعنا عندمفصـل تاريخي ضائع، مزقتـه صروف الزمان وتقلب الأحوال كل ممزق، ولم تحفظه سوى اللغة في هذه الصيغة الغريبة. يكفي أن نـلاحظ أن هـذه الصيغة ينحصر استعمالها، أمـا في مناطـق شيعية تـاريخياً، اعنـي «الأردن» وأمـا في أخـرى شيعية فعـلاً، ولم ننجـح في التـوصل إلى القطـع بشـأنها، والبحـث مفتوح لعشّـاق البحث والغـوص في الأعماق المجهـولة. وأخـال أنه مـن المستحسن البدء بـدراسة الصيغ اليمانية المحليّة، إن أمكـن. ولكنني أسمح لنفسي بالقـول بالمناسبـة، أنه لا معنى لتفسير كلمة «متـاولة» بأنها منحـوتة من «مـت ولياً لعلي»، وهو تفسير شائع، ولكنه مرتجل، قاله من قاله دون تثبت.

بالعودة إلى كلمة «ميإذنة» نقول:

هذه الكلمة مـن الأسماء التاريخية، التي أُطلقت على بعـض الشيعة في «الشام» لمناسبة جغرافيـة أو غيرها. من مثل «الظنيين» على الشيعة الذين كـانوا ينزلون شمال «جبل لبنـان»، و «الجرديين» على شيعة «كسروان»، و «المتـاولة» على شيعـة «جبل عامل» و «حلب» وربما غيرهما، وأخيراً «الميإذنة».

والتفسير الوحيد الذي يبدو لنا حتـى الآن، هو أنها نسبة إلى «سهل المأذنة» وهو سهل مشهور بخصوبتـه، يرتوي من نبع يحمل الاسم نفسه، قـرب مدينة «النبطية» المعروفـة. فإن صـح ذلك، دلّ على أن سكـان «جزيـن» نزلـوا أول ذلك السهـل، قادمين، ربما، من «طبريـة» أو من إحدى القرى الكثيرة التـي كانت بجوارهـا، ثم نزحوا هرباً من الصليبيين مرة أخرى، ولكنهم كانوا قد اكتسبوا الاسم الجديد، الذي

احتفظوا بـه في موطنهم التـالي وأخذ الصيغـة الغريبة التـي قلنا فيها مـا عندنـا قبل قليل، وهـذا يفسر لنا لماذا رأيناهم، في أوائل القـرن السابع للهجرة/ الثـالث عشر للميلاد، في منطقة «جزين» الوعرة الجرداء.

ولا حاجة للتعليق على بـاقي النص، فهو واضح، ولكن واجـب الوفاء لأولئك المجاهديـن الفقراء، يدعونـا إلى التنويه بما ظهر منهـم من ذكاء وشجاعـة وثبات، وأنهم قد سطروا في موقفهم ذاك صفحة بيضاء في تـاريخ الجهاد، كان لها من الشأن في تاريخ بلدتهم، وعبرها في تاريخنا كله، ما سيعرفه القارىء بعد قليل.

(١٠)

في النهايـة انجلى الاحتلال الصليبـي، وتحرّر «جبل عـامل» فيما تحرّر مـن «بلاد الشام». حقـاً أن التحرير قد أتـى على مراحل، ووسط آلام كثيرة، ولكـن مهما كان فقد أتى.

آمل أن أكون قـدنجحت فيما حاولت إيضـاحه، من العلاقـة بين أحداث تلك الفترة العصيبة، وبين إعمار الجبل بالناس، بعد أن كان شبه خال من السكان، على الرغـم من شـح النصوص وضبـاب الأساطير. والحقيقـة أن عملنا هـذا كان أشبـه بمحاولة قراءة كتاب، استناداً إلى بضع صفحات محرّقة منه. طبعاً، ومهما بذلنا من وسع، فلـن تكون القراءة كاملـة ودقيقة وغنيّة كما لـو كان الكتاب كله بين أيـدينا، ولكن على المرء أن يواجه المشكلات بما تحت يـده من أدوات، ولا يجوز له أن ينفض يده منها، لأنه لا يملك ما يتمنى.

من المفهوم أن يكون التحرير بداية لمرحلة جديدة من تاريخ الجبل. فها هو، بعد أن عَمُر بالناس، قـد ارتفع عنه نير الاحتلال الأجنبي، وهذان عـاملان جديدان في مسار الحياة فيه، لا بد أن يكون لهما أثـرهما، والكلام في هذه المرحلة الجديدة، لا بد أن يعرض أول لما كان فيه من وضع سياسي، وهو في طوره الجديد.

ولا ريب أن كلمة سياسي، هنا، لا تعني بالنسبـة لـ «جبل عامل» غير ما تعنيه بالنسبة لسواه من أعمال «الشام». فمن قبـل صلاح الدين، سلطان الفترة وسيدها غير منازع، ومن بعده، كان الشأن السياسي يتلخّص في تعيين والٍ على العمل ممن

حول السلطـان، فتغدو عـلاقة النـاس المباشرة بـالسلطة محصـورة بهذا الوالي. وفي العصور التـي انحدر فيهـا مفهوم الناس للسيـاسة، وهذا منهـا، صارت العـلاقة منتمية إلى الإقطاع، أكثـر مما هي إلى السياسة، بحيث يكـون المطلب الأول للسلطة المركزية، أن تحصل من الوالي على قيمـة الإقطاع، وينحصر مطلب الوالي في تسديد ما عليـه مع تحقيـق ربح مناسـب، على أن نأخذ بعين الاعتبـار، أنه في فترة كـالتي نخوض في شـؤونها، يكون للحرب مقتضياتها، ممـا نرى أثره في السياسـة ورجالها، وخصوصاً في رجالها.

من ذلـك أنه ما إن حـرّرت قوات صلاح الـدين «جبـل عامل» وسقطـت قلاع الصليبيين الحصينة، حتى ولّى عليه أحد أمرائه، حسام الدين بشارة. وهو رجل لا نعرف شيئـاً يُذكـر من سيرتـه، والظاهـر أنه أحـد الذيـن برزوا مـن خلال الأعمال العسكريـة، كما يحدث دائماً في الحروب الطويلـة، والراجح أنـه من أبنـاء المنطقة، عاملي، أو، على الأقل، من أبناء «الجليل» أو «الحولة»، فهو يوصف كثيراً بـ«زعيم العشير»، مما يفهم منه أن زعـامته كانت ذات طابع قبلي، ولا زعامـة من هذا القبيل من خـارج الرابطـة النسبية. ثـم لا شك أن بروزه كـان على قاعـدة شعبيّة مـن بني قومه، الـذين اشتركوا في القتال ضـد الصليبيين تحت قيادته. وهذا مطـلّ هام وغير معروف على تاريخ «جبل عامل» وأهله في ذلك الـزمان. ومن هنا كان لحسام الدين بشارة دور سياسي بعـد التحرير، انطلاقاً مـن دوره العسكري قبل التحريـر، ونذكر هنـا قولـة ابـن شداد في (النـوادر السلطـانية/ ٢٤٥)، حيـث يقـول أنه في السنـة ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م كـان حسام الديـن مقدّمـاً على جميع أمراء «الشـام»، ويستطيع المؤرخ أن يبدأ انطلاقـاً من هذه الواقعـة السياسية، بالإضـافة إلى الواقعة السكـانية التي وصفناها قبل قليل، في كتابة تاريخ حقيقي لـ«جبل عامل».

ولّى صلاحُ الديـن بشارة على «خط بانياس» في السنـة ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م، بعد أن كـان لفترة قصيرة واليــه على «عكـا»، (الفيــح القسي/ ٢٧٦ و ٤٤٢. والعماد الاصفهاني يصفه بـ«صـاحب بانياس») لكن من المؤكد أن سلطتـه كانت تمتد على كل المنطقة المحررة من «جبـل عامل»، أي ما عدا مدينة «صور»، والظـاهر أنه كان مسـؤولاً، بمـن معـه مـن عشير، عـن منازلتهـا والتضييـق على مَـن فيهـا (النـوادر السلطانية/ ٢١٠).

ولقدجرت على حسام الـدين خطوب من بعد صلاح الديـن، بسبب النزاعات التي نشبـت بين أبنائه، وانتُزعـت منه «بانيـاس» بالقوة «وقُتـل ولده وأخرجـوه من البلاد» (مرآة الزمان: ٨/ ٤٧٩)، ولكنه استمر في حكـم «جبل عامل» بوسيلة ما، بل وظل أبناؤه يحكمون أجزاء مختلفة من الجبـل ما يزيد على الثلاثة قرون، أي حتى الفتح العثماني لـ«الشام»، حيث اختفوا نهائياً في ظروف غامضة، تتصل دون ريب بالجو السيـاسي الجديد، وما سبقـه من معارك عسكـرية، خصـوصاً معركـة «مرج دابق» الفـاصلة، التـي حشد لها المماليـك كل مـا ومن تحت يـدهم، وهـذا يشمل بالتأكيد الاقطاعيين المحليين ومنهم بنو بشارة.

نشير أخيراً إلى أن «جبل عامل» ما يزال يُعرف أيضـاً باسـم آخر هو «بلاد بشارة» نسبة إلى حسام الدين، وهذا الأخير كـان الاسم الأكثر دوراناً على ألسنة الناس، في حين احتفظت الأدبيـات المحليّة بالاسـم التاريخي «جبـل عامل» وهكـذا علينا أن نضـع كلاً مـن الاسمين في مستـواه سواء مـن حيث الـوسـط الاجتماعي أم البنيـة الفكـرية التـي ينتمـي إليهـا أو يشيع فيهـا، فنـادراً مـا تجد اسم «بـلاد بشـارة» في الأدبيات. وبالمقابل فـإنك تكاد لا تسمع اسم «جبل عامل» في اللغـة اليومية، بل كـان الاسـم المتداول على الألسنـة «بـلاد بشـارة»، حتـى جرى استيعـاب النـاس للتقسيمات الإدارية، بعد وضع الحدود السياسية لدولة «لبنان» فصار الاسم الأكثر دوراناً على الألسنة «الجنوب» أو «لبنان الجنوبي» وهو الاسم الرسمي.

في حين ظلت الأدبيـات، خصوصـاً التاريخيـة، محتفظة بـالاسم الأكثـر عراقـة والأثير لدى أهلها «جبل عامل»، لما يوحي به من أمجاد التاريخ الثقافي.

المغزى الكبير من هـذه التبدلات يكمن في الانتقال من «جبل عـامل» إلى «بلاد بشارة»، الذي لا ريب أنه جرى في ظـل متغيرين أساسيين: المتغيّر السكاني الذي انتهى إلى إعمار أرضه، والمتغير السياسي، المتمثّل في أول سلطة سياسية قامت فيه. إذ لا شك أنه بـالنسبة للناس العاديين، فإن «جبـل عامل» اسم مقطـوع، فقد كل مبرراته، بنزوح بني عاملة المتنصّرين مع الروم المنهزمين، كما أسلفنا، وبقيام سلطة سياسية جديدة من بشارة وبنيه من بعده. وهكذا انتقل الناس بكل بساطة إلى اسم أكثر تمثيلاً للواقع الاجتماعـي ـ السياسي الجديد، فانتزعوا الاسم مـن أكثر العناوين المتصوّرة وضوحاً، أي السلطة السياسية الأولى محلياً.

إذا تأملنا في ذلك، معتبرين أن أسماء الأمكنة والبلدان والمعالم الجغرافية عموماً، هي من أكثر التسميات ثباتاً، ولا تتغير إلا بتأثير عامل سياسي أو ثقافي قوي، لساعدنا ذلك على تصوّر النقلة الهائلة التي حدثت في «جبل عامل»، في ظل الحروب الصليبية وبسببها، سواءٌ على الصعيد السكاني أم السياسي. وهذا التحليل يؤيد دفعة واحدة كل ما وصلنا إليه من نتائج أعلاه.

(١١)

بعد هذا التأسيس للتاريخ السكاني والسياسي، الذي لا يرمي إلى أكثر من وصف المنطلقات، علينا أن نلتفت إلى التاريخ الثقافي، بالقدر الذي تقتضيه خطة الكتاب، خصوصاً وأن «جبل عامل» الكيان هو مركّب ثقافي، أكثر مما هو مركّب سياسي أو بشري، وإن يكن الفصل بين هذه الثلاثة تحليلي وليس واقعياً، وإن حدوده، أي حدود «جبل عامل» لم تكن أبداً حدوداً سياسية أو بشرية، بل هي حضور ثقافي، انداح إلى ما هو أبعد بكثير من الجغرافيا والبشر، وهذا الكلام ينظر بالدرجة الأولى إلى كل الذين حاولوا من قبْلنا أن يضعوا تعريفاً جغرافياً ـ سياسياً لما هو «جبل عامل»، فلم يصلوا إلى نتيجة واضحة وموضع اتفاق.

وكما كان قدر هذه المنطقة، أعني المنطقة الشامية، أن تقبس التشيع مادة من «العراق» فقد كان من قدرها أيضاً أن تقبسه فكراً وثقافة من المصدر نفسه. فـ «العراق» من بعد «قم» ولفترة بموازاتها كان موطن أهم المراكز العلمية الشيعية: «بغداد» فـ «الحلة» فـ «النجف» على التوالي. وفي ذلك العصر، أعني القرن السادس للهجرة/ الثالث عشر للميلاد، كانت «الحلة» في أوج عطائها الفكري.

ولقد كان شرف الخطوة باتجاه «العراق، وبالتحديد «الحلة» مذخوراً لـ «جزين». ومعلوم مما سبق، أن هذه البلدة الحصينة ظلت طاهرة من الاحتلال، لم تدنّسها أقدام الصليبيين، إلا في تلك المرة الفريدة، التي تحدثنا عنها قبل قليل. ولا شك أنهم بعد أن خرجوا منها مدحورين، لم يعودوا إلى مثلها أبداً. ويستطيع القارىء أن يكتشف دون عناء، العلاقة بين ما تمتعت به «جزين» من حرية واستقلال، دون أجزاء أخرى من «جبل عامل»، وبين خطوتها الرائدة باتجاه المركز العلمي الأول للشيعة يومذاك، أعني «الحلة». تلك الخطوة التي كان لها من الأثر البعيد على بقية

الجبل، بل وعلى التشيع كله، ما سنعالجه على التو.

في الوقت الذي كان فيه أكثر «جبل عامل» رازحاً تحت الاحتلال، خرج من «جزين» رجل اسمه إسماعيل بن الحسين العودي الجزيني (يسميه في امل الآمل: ١/ ٤١: الشيخ شهاب الدين إسماعيل بن الشيخ شرف الدين أبي عبد الله الحسين العودي العاملي الجزيني) فـ«دخل العراق، وزار المشاهد، وحضر على علماء الحلة، ثم رجع إلى بلده جزين» (أعيان الشيعة: ١١/ ٢٠٢). وبذلك افتتح عهداً جديداً من الصلة بين بلاده وبين المراكز العلمية في «لعراق»، بعد أن ظلت معطلة ما يقل قليلاً عن القرن، بسقوط «طرابلس» بيد الصليبيين، وبانطفاء منارة «الشام» «حلب»، بعد أن عبّدتها أقدام السالكين مدة ثلاثة قرون على الأقل، جيئة وذهوباً.

لسنا نعرف الكثير عن هذا الرائد، شأن أكثر الرواد، سوى أن السيد الأمين يصفه بأنه: «كان فاضلاً، متضلعاً في العلم والفضل الجم، أديباً شاعراً» ناقلاً عن (الطليعة؟!)، وهو وصف واضح في أن الرجل كان ذا شأن ومكانة، لكن وصف ابيه بـ«الشيخ» مع اللقب والكنية «شر ف الدين، أبي عبد الله» يُشعر بأنه كان فقيهاً هو الآخر، مما يُفهم أن الابن تأصيل عن أبيه. لولا علمنا أن قول الحر العاملي ليس حجة في مثل هذه التفاصيل الدقيقة، ولطالما أطلق الصفات العريضة لمناسبة واهية، ولعل الأب كان فقيهاً أو متفقهاً محلياً. خصوصاً وأننا لا نجد له ترجمة مستقلة.

ثم إننا لا ندري كم أقام في بلده بعد أن عاد إليها، ليتوفى في السنة ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، ولا نعرف شيئاً عن أعماله، فالمصدران المشار إليهما أعلاه لا يذكران شيئاً عن مؤلفاته، إن كان له مؤلفات، سوى قصيدة مشكوكة النسبة إليه. وهذا، مرة أخرى، شأن الروّاد، لكن يكفي أنه ارتاد الطريق لمن بعده، فعادت إلى سابق عهدها، سوى أن روّادها هذه المرة صاروا الآن، ولمدة طويلة، جميعاً من «جبل عامل».

تبع ابن العودي طومانُ بن أحمد المناري (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، نسبة إلى قرية «المنارة» في الأرض المحتلة اليوم، فأقام في «الحلة» أكثر من ثماني سنوات، حيث تلقّى أولى إجازاته فيها في السنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م، وآخرها في السنة

٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م، وقرأ على أشهر فقهائها (أمل الآمل: ١/ ١٠٣، روضات الجنات/ ٣٣٧، لؤلؤة البحرين/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦). ونجم الدين طومان هو أول فقيه عاملي نعرفه ينال رتبة الاجتهاد، وأول فقيه عاملي يسلك في طرق الرواية المحفوظة، وأول فقيه عاملي يفتتح حركة التدريس في «جبل عامل» هذه الحركة التي اتسعت على يد تلميذ تلميذه الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني، وكان لها من الشأن في التاريخ الثقافي وغير الثقافي لـ «جبل عامل» ما سنقف عنده بعد قليل. وفيما خلا ذلك، فإننا لا نعرف من سيرته وأعماله شيئاً.

لكن المناري عاش عمراً طويلاً جداً، بحيث نوّف على المائة سنة، عرفنا ذلك من تاريخ أول إجازة تلقاها في «الحلّة» مقارناً بتاريخ وفاته، هذا إذا صحّ التاريخ الأخير. ولا مراء في أنه قضى الشطر الأكبر منه بين قومه، ولا مراء في أنه كان لوجوده بينهم أثر.

يشهد هذا القليل الذي نعرفه من سيرة طومان بن أحمد، أن «جبل عامل» ما إن تحرّر، واستقرت الأمور من حوله، والتقط أنفاسه، حتى بدأ يتحرك في اتجاه وصل ما انقطع بالاحتلال. وهذا يعني طبعاً، أول ما يعني، الشأن الثقافي، وما يتعلق بهوية الجماهير الحقيقية والعميقة، التي يمثّلها المثقف المنتمي، أي الفقيه، وما يقتضي إعداده من عودة إلى المركز الفكري. وهذه شهادة لا تدحض على أن سنيّ الاحتلال الطويلة، التي قاربت القرنين، لم تأخذ من روح شعبه الكثير، رغم التعايش الظاهري مع المحتلّ، على ما قرأنا في كلمات ابن جبير آنفاً.

تلا هذين الرائدين يوسف بن حاتم، تلميذ المحقق الحلي، جعفر بن الحسن (ت: ٦٧٦ هـ/ ٢٧٧) وابن طاووس، علي بن موسى (ت: ٦٦٤هـ/ ١٢٦٥م) (أمل الآمل: ١/ ١٠٩)، بعده صالح بن مشرف، تلميذ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت: ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) (المصدر نفسه: ١/ ١٠٥) ثم عز الدين، الحسن بن الحسام، تلميذ فخر الدين محمد بن العلامة الحلي وقد أجازه في السنة (٧٥٣هـ/ ١٣٥٢م) (أيضاً: ١/ ٦٦ ـ ٦٧).

في الفترة نفسها، أخذنا نشهدحشداً غير عادي من أسماء الفقهاء المنسوبين إلى «جزين»، منهم: طه بن محمد فخر الدين الجزيني، وصفه الحر العاملي بأنه «عالم ثقة» (أيضاً: ١/ ١٠٥). ومكي بن محمد بن حامد الجزيني، تلميذ نجم الدين

طومان، وأسد الدين الصائغ الجزيني، الذي «لم يشتهر بين الفقهاء لغلبة العلوم الرياضية عليه» (أعيان الشيعة: ١١/ ٩٤). وهؤلاء جميعاً لم يخرجوا من «جبل عامل» ابتغاء طلب العلم، كما فعل أسلافهم، مما يدل على أن «جزين» لم تعد كما وصفها صاحب «صيدا» الصليبي، في النص الذي اقتبسناه آنفاً: «هؤلاء رعاة»، بل أخذت تتحوّل بسرعة إلى مركز علمي مستقل، يدلنا على المكانة التي اكتسبتها هذه القرية الصغيرة يومذاك، أنه هاجر إليها وتوفي فيها فقيه شيعي حلبي شهير، هو أبو القاسم بن الحسين بن العود الأسدي، المتوفى أواخر القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. ورثاه ابن الحسام العاملي، جمال الدين إبراهيم بن الحسام بن أبي الغيث بأبيات مطلعها:

عرّج بجزين يا مستبعد النجف ... ففضل من حلّها يا صاح غير خفي

نور ثوى في ثراها فاستضاء به ... وأصبح الترب منها معدن الشرف

(إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء: ٤/ ٥٢٠)

ولم تأتِ نهاية القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد، حتى كانت «جزين» قد غدت أول مركز علمي في «جبل عامل»، وذلك على يد ابنها الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (ق: ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م)، أول فقيه عاملي كبير، إليه يعود الفضل في تأسيس الحركة العلمية المستقلة في وطنه، وكذلك إليه دون سواه يعود الفضل في إغناء التشيع بالفكرة السياسية، التي صارت فيما بعد ميزته وشعاره، من بين كل المذاهب والمدارس الفقهية في الإسلام، أعني ولاية الفقيه، التي تعتبر بحق أهم تطور في الفكر السياسي الشيعي. إذ أنها حركت البنية الثقافية الشيعية إلى موقع سياسي، وزوّدتها برؤية، بعد أن خمدت تماماً، على أثر انتهاء عهد الحضور العلني للأئمة، أي لمدة تزيد على الثلاثة قرون، كما خمدت لدى المذاهب الأخرى، بعد انتهاء عهد الخلافة، بسقوط «بغداد» على يد المغول. وتفصيل الكلام في هذا، والآثار السياسية والثقافية لنهج الشهيد، في كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، أسبابها التاريخية ونتائجها السياسية والثقافية. بيروت ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م).

(١٢)

يتبين لنا من كل هذا، أن «جبل عامل» الذي نعرفه، قد بدأ يتكون بشرياً في أخريات القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، بالنزوح الكثيف إليه من المراكز السكانية الشيعية، التي كانت في «الأردن»، وخصوصاً من مدينة «طبرية» والقرى والمزارع الكثيرة التي كانت بجوارها، من حول البحيرة، وربما أيضاً من بعض «فلسطين» وخصوصاً «نابلس»، ثم تعززت حالته السكانية بسقوط «صور» فيما بعد، وخروج سكانها منها على ما وصفناه قبل قليل، وهذه هي بداية القصة الحقيقية لهذا الجبل، وهي تندرج في قصة كل الجبال في المنطقة الشامية، التي لم تعمر بالسكان، إلا بوصفها ملجأ يمنح من عليها الأمن، حين يعزّ في غيرها من سهول داخلية وسواحل، وهي أيضاً جزء من قصة التشيع في المنطقة نفسها، الذي ارتبط في مبدأه أو منتهاه بالجبال.

والقصتان من أغرب تصاريف الزمان، فكأن التاريخ يتحرك من ضمن خطة موضوعة سبقاً وسلفاً، دون اعتبار لإرادة الناس وما يبتغون.

وما ندري، وأنّى لنا، ماذا كان يمكن أن يكون تاريخنا، خصوصاً الثقافي، بل ماذا كنا وأين نكون، لولا ذلك الحدث الساطع الأهمية، أعني التكوين البشري لـ «جبل عامل»، وسنظل لا ندري، وها نحن نطرح السؤال، ليس لأننا نملك الجواب، أو لأننا نطمع في الحصول عليه، بل لأن السؤال قائم بذاته، سواء طرحناه أم لم نطرحه، وغاية سعينا نحن البشر، في هذا الباب، أن نُعيد تركيب قصة ما حدث بالفعل. أما، ماذا كان يمكن أن يكون لو. . . فعلمه عند قاضي القضاء ومقدّر المقادير.

حقاً أن «جبل عامل» قد تكوّن بشرياً كأثر جانبي للحروب الصليبية، ثم كان له من الأثر الحميد في تاريخ التشيع إجمالاً، ما لا يفوقه من بقاع الأرض إلا «المدينة». لكن الفضل الحقيقي في وضعه على المسار المجيد، يعود إلى أولئك الأبطال، الذين لا نعرف عن أكثرهم إلا القليل، الذين أعادوا صعوداً من النكبة، بناء سياق تاريخي إيجابي لشعبهم، مبني على هويته العميقة، ثم سما به من بعدهم ونشروه، وكان من فضل الجميع، روّاداً ومتابعين، أن اكتسبت أرض العلماء الفقراء ما نعرفه، ويجب أن نزداد به معرفة، من مكانة خاصة مجيدة، ولولا هؤلاء وبالتحديد

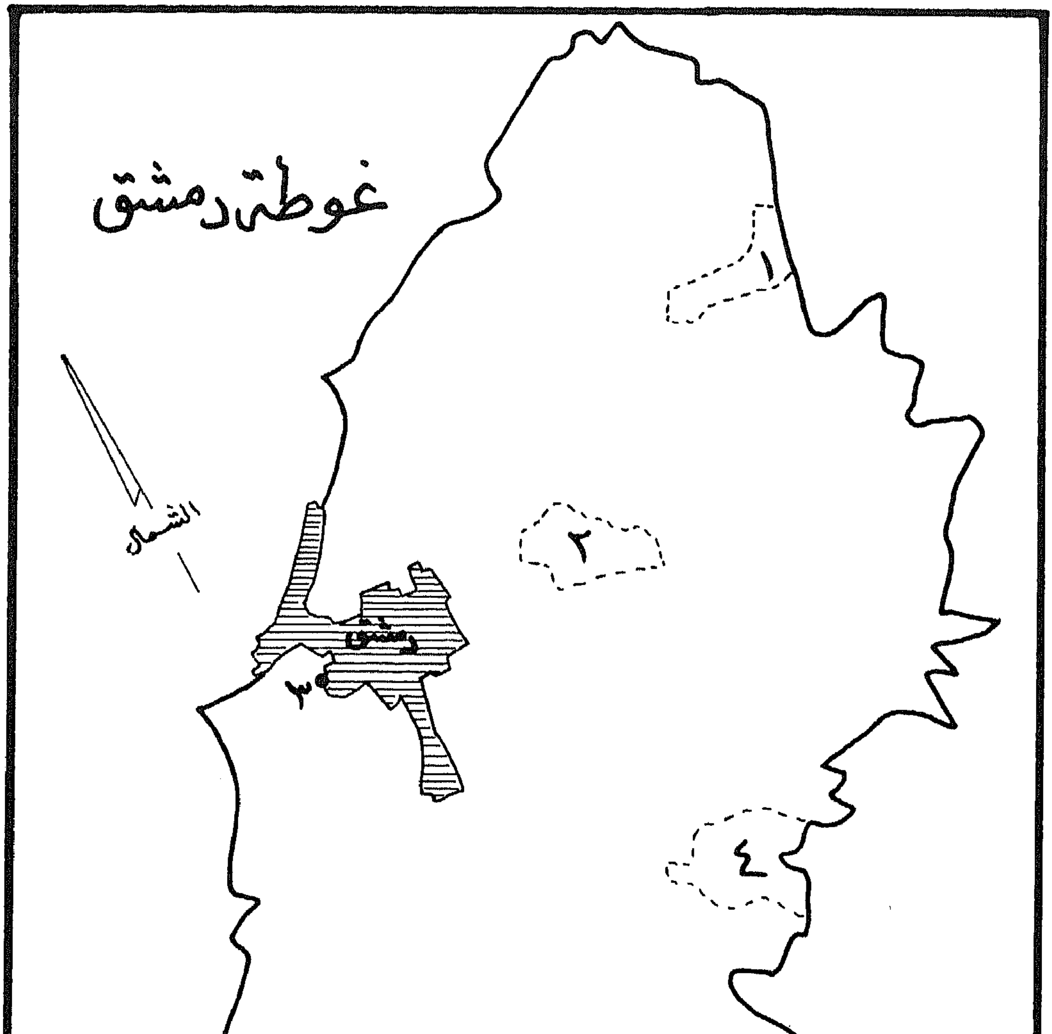
لولا أنهم اخترقوا الطوق المضروب على وطنهم، وأسسوا الاتصال بالمراكز العلمية في «العراق» لكان من المستحيل أن ينهض «جبل عامل» ذلك النهوض، ولسقط حتماً في مهاوي الخرافة والطقوسية، ونظائر ذلك غير نادرة في الممارسة الشعبية الدينية في المنطقة وفي سواها.

***

الفصل العاشر

«دمشق»

وضواحيها


غوطة دمشق
الشمال
دمشق
١
٢
٣
٤

(١)

إن أغرب قصص انتشار التشيع في «بلاد الشام» هو ذلك الذي نقرأه في نموذج «دمشق» وضواحيها، أعني غوطتها الشهيرة، خصوصاً حينما نعلم أن ذلك الانتشار قد حصل في زمن مبكر، ربما يرقى إلى الفترة نفسها التي حصل فيها انتشار الشيعة في «حمص» و «جبال الظنّيين» و «طبرية» و «بعلبك».

فمن المعلوم أن «دمشق» كانت عاصمة الأمويين وحصنهم الحصين، والموقع الذي وجّهوا منه، منذ معاوية، سياستهم الشاملة، الرامية إلى تكييف عقل الإنسان المسلم، بحيث يضمنون استمرار ملكهم دون انتقاض عليهم، وقد قدّمنا في أوليات الكتاب الإشارة التي اقتضتها الحاجة من هذا الموضوع الواسع، وقلنا هناك، ونكرّر الآن، أنه يستحق بحثاً مستقلاً.

ومن المعلوم أيضاً أن من جملة ثوابت تلك الخطة وأسسها، الدعوة بكل وسيلة إلى العداء للتشيع بكافة أشكاله ورموزه وأفكاره وأخلاقياته. فمن هنا وجدنا في انتشاره فيها، أو إلى جنبها، أمراً في الغاية من الغرابة.

ولكن الدرس الأول الذي يتعلمه المرء من قراءة التاريخ، في هذا الباب، أنه من المستحيل على أي سلطة، مهما تكن كليّة وشاملة، أن تأخذ كل الدروب، على كل الناس، كل الوقت، وأنهم واجدون حتماً بين ذلك سبيلاً يتخذونه. السلطة تستطيع أن تخطّط للبدايات، ولكنها أعجز من أن تسيطر على النهايات ومآل الأمور، وسنرى أن مشكلة الفصل هي من هذا الباب.

على كل حال، فإن علينا أول أن نضع أمام القـارىء صورة إجمالية لوضع التشيع في «دمشق» وضواحيها، أبكر ما يمكن، لكي نبرر البحث.

(٢)

إن أبكر وأوفى نـص عن الشيعـة في «دمشق» وضواحيهـا، نجده لـدى الرحّـالة الأندلسي ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني(٥٣٩ ـ ٦١٤هـ/ ١١٤٤ ـ ١٢١٧م) في كتابه المعروف (الرحلة).

زار ابن جبير «دمشق»، ولبث فيها مـا بين الخميس ٢٤ ربيع الأول ٥٨٠هـ/ ٥ تموز ١١٨٤م، والخميس ٥ جمادى الآخـرة من السنة نفسهـا / ٣ تشرين الأول، أي سبعين يومـاً، مما أتاح له أن يسجّـل عنها أوفى وأوسع مـا كتبه عن مدينـة من المدن التي زارها خلال رحلته الواسعة.

(الرحلة/ ٢٣٤ ـ ٧٢)

حقاً هو لم يتحدث عن الشيعة فيها حديثـاً خاصاًومباشراً، بل بكلام عام، ومع ذلك فإنه يستحق ما وصفناه به أعلاه، لأنه الأبكر والأوفى، قال:

> «وللشيعة في هـذه البلاد أمور عجيبـة، وهـم أكثر مـن السنّيين بها. وقد عمروا البـلاد بمذاهبهـم وهم فرق شتـى، منهم الرافضـة، وهـم السبّـابون، ومنهم الإمامية والزيدية، وهـم يقـولون بالتفضيل خاصة، ومنهم الإسماعيلية والنصيرية (. . . .) ومنهم الغرابية».

(الرحلة/ ٢٥٢)

وجليّ أن ابن جبير في هذا يُجمـل الكلام عن الشيعة في «بـلاد الشام» إجمالاً، ولا يخص «دمشق». فضلاً عن أن كلامه مليء بـالأوهام والأفكار السابقة التجهيز، ولا تصدر عن معرفـة وخبرة شخصية. فهو يميّز بين الرافضة مـن جهة، وبين الإمامية وبقية فـرق الشيعة مـن جهة أخـرى. وما مـن فرقـة نبزت بهذا اللقـب غير تلك أو بعضها. ثم يذكر الـزيدية باعتبارهم من فرق الشيعـة «في هذه البلاد» وما نعهد أن كان في «الشام» منهم أحـداً. ويذكر الغرابية، وهي فرقـة لم توجد بهذا الإسم إلا في العقول التـي انشغلت كثيراً ببرامج التشنيع المذهبـي، وهذا يدل على أن فكرتـه عن المذاهـب والفرق، ومـا تمتاز بـه بعضها عـن بعـض، وعن تـوزيعها الجغـرافي، لا

تتجاوز أن تكون فكرة مبتذلة، مما يمكن أن نجده لدى أي إنسان استقى معارفه من مضطرب الحياة اليومية، ولم يكن على حظ من المعرفة الخاصة. ومن المؤكد أنه لم يتجول في المنطقة، ولم يعرف أهل الفرق التي تحدث عنها معرفة مباشرة.

ومع ذلك فلا يسعنا أن نهوّن من شأن الانطباع العام الذي سجّله بقوله: «وهم ـ يعني الشيعة ـ أكثر من السنّيين بها» أي في «الشام» ليس لأن ابن جبير ذلك الحجّة الثبت في هذا ومثله، بل لأن كلامه يعكس انطباعاً عاماً، استقاه، وهوالسائح الغريب الخالي الذهن من مؤدّاه، خلال إقامته في «دمشق»، ولم يجد ما ومَن ينقضه أو يخالفه، فضلاً عن أنه، أي الانطباع، يخالف هواه وميله الشخصي، الذي أفصح عنه بكل وضوح. وعلى كل حال فإنه يناسب تماماً الصورة التي تكوّنت عندنا وعند القارىء حتى الآن. والحقيقة أن قيمة هذا النص هي في الانطباع بذاته، وإلا فإن فيما فصّلنا القول فيه حتى الآن غنىً عنه وأكثر.

ولا ننسَ أن هذا النصّ قد سُجّل في الوقت الذي كانت فيه نتائج التطور الحر، الذي سار فيه قلب العالم الإسلامي: «العراق» و «الشام» و «مصر» ما تزال بارزة في «الشام» خصوصاً، وهو تطور كان ينهد نحو التشيع، بوصفه تعبيراً عن حركة جماهيرية واسعة، وأيضاً تعبيراً عن حالة الانفصام بين الثقافة الرسمية وترجماتها السلطوية من جهة، وبين الثقافة الشعبية وما يتطلّع إليه الناس، من الجهة الأخرى. ولم تكن العناصر العسكرية، التي انهالت على قلب «دار الإسلام» من أطرافه الشرقيّة، قد نجحت في إعادة تشكيل «الشام» مذهبياً، وفقاً لرؤية محدّدة، معادية للتشيع بكافة أشكاله. بعد أن كان الصليبيون قد أفرغوا أهم ثلاثة مراكز للشيعة من سكانها، أعني «طبرية» و «طرابلس» و «صور».

والجدير بالذكر هنا، أن الجائحة الصليبية، رغم أنها أصابت التشيع في مقتلين على الأقل، هما «طرابلس» و «طبرية» فإنها لم تقصدهم خاصة، وهذا واضح. ومن هنا فإنها لم تؤدِّ إلى تغييرات أساسية في التركيبة المذهبية، في المناطق التي وقعت تحت سيطرتها، بل كان ما نتج عنها في هذا الميدان، أشبه ما يكون بإعادة توزيع مذهبيّة، توزيعاً جغرافياً من جديد، وفقاً لما قلناه عن أهل «طرابلس» و «طبرية»، الذين تحوّلوا إلى سكنى الجبال المجاورة: أهل «طرابلس» إلى «جبل لبنان» وأهل «طبرية» إلى «جبل عامل».

من هنا، فإن ذلك الانطباع الذي سجله ابن جبير، وإن صدر في أوان المضطرب الذي تكوّن في إطار الجائحة الصليبية، وبعد أن ظهرت بعض أهم نتائجه، ومنها ما كان في غير صالح خريطة الانتشار الشيعي في «الشام» ومع ذلك فإنه كان، أي ذلك الانطباع، حتى ذلك الحين صحيحاً جداً.

لكن الملاحظات الأكثر تحديداً ومباشرة بالنسبة لما نعالجه الآن، هي تلك التي يتحدث فيها عن المعالم المتصلة بوجود الشيعة في «دمشق» وضواحيها، وفي هذا يقول:

«. . . ومشاهد كثيرة لأهل البيت، رضي الله عنهم، رجالاً ونساءً، وقد احتفل الشيعة في البناء عليهم ولها الأوقاف الواسعة.

ومن أحفل هذه المشاهد مسجد منسوب لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قد بُني عليه مسجد حفيل رائق البناء. وبإزائه بستان كله نارنج. والماء يطرد فيه من سقاية معيّنة. والمسجد كله ستور معلقة في جوانبه صغار وكبار. وفي المحراب حجر عظيم، قد شُقّ بنصفين والتحم بينهما، ولم يبن النصف عن النصف بالكلية. يزعم الشيعة أنه انشق لعلي، رضي الله عنه»

(الرحلة/ ٢٥١ ـ ٥٢).

«ومن مشاهد أهل البيت، رضي الله عنهم مشهد أم كلثوم ابنة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، ويُقال لها زينب الصغرى. وأم كلثوم كنية أوقعها عليها النبي صلى الله عليه وسلم، لشبهها بابنته أم كلثوم، رضي الله عنها، والله أعلم بذلك. ومشهدها الكريم بقرية قبلي البلد تُعرف براوية، على مقدار فرسخ. وعليه مسجد كبير، وخارجه مساكن، وله أوقاف وأهل هذه الجهات يعرفونه بقبر الست أم كلثوم. مشينا إليه وتبركنا برؤيته.

وبالجبانة التي بغربي البلد من قبور أهل البيت كثير، رضي الله عنهم. منها قبران عليهما مسجد يُقال أنهما من ولد الحسن والحسين، رضي الله عنهما، ومسجد آخر، فيه قبر يُقال أنه لسكينة بنت الحسين، رضي الله عنهما. أو لعلها سكينة أخرى من أهل البيت».

(الرحلة/ ٢٥٣).

فلنقل أولُ ماذا نفهم من كلام ابن جبير.

الحديث في الفقرة الاولى تابع بحسب السياق الى كلام متقدّم عليه، تحدّث فيه عن القبور والمشاهد التي كانت في «جبّانة تُعرف بقبور الشهداء» في «غربي البلد»، اي «دمشق». وهي من الجبّانات المذكورة، ومنها «مشاهد كثيرة» منسوبة لأهل

البيت رجالاً ونساءً، وان الشيعة قد احتفلوا في البناء عليها، اي انهم قد اجتهدوا في بنائها، سعةً او اتقاناً، او الاثنين معاً، وأوقفوا عليها الاوقاف الواسعة.

ثم يفصّل الكلام في أحد هاتيك المشاهد، ذاكراً أن من أحفلها مسجد منسوب للامام علي عليه السلام، يصفه بانه «حفيل رائق البناء»، وبإزائه بستان كله نارنج، الظاهر انه مما أوقف عليه، والمسجد مزين بستور معلقة على جوانبه، اي جدرانه، مما يوحي بالعناية والفخامة.

ثم يعطف الكلام الى المشهد المقام على قبر السيدة زينب الصغرى، بنت الامام علي عليه السلام، بقرية «راوية» في أقصى «الغوطة» الشرقية، وهو المشهد الوحيد المعروف حتى اليوم.

ولكنه يعود بعد هذا فيستأنف الكلام في مشاهد أخرى في جبّانة «قبور الشهداء» فيذكر ثلاثة مشاهد مما فيها، قبرين منسوبين الى رجلين، الاول من ولد الامام الحسن عليه السلام، والآخر من ولد الامام الحسين عليه السلام، والثالث لسكينة بنت الامام الحسين ايضاً «او لعلها لسكينة اخرى من أهل البيت».

ولقد تحدّثنا آنفاً أكثر من مرة، عن أمثال هذه المشاهد، أخصّ المنسوبة الى أهل البيت، حيث قلنا انها تحمل دلالة حضارية، بحيث تدل بوجودها على وجود الشيعة خصوصاً. وعلى كل حال، فان ابن جبير لم يضنّ علينا بالتصريح في هذا الشأن، بل صرّح مرتين بانها من فعل الشيعة بناءً ورعايةً.

من هنا فانه يسهُل على أي متأمل ان يستنتج، انه في النصف الاول من القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، كانت دمشق وضواحيها، اي غوطتها بقسميها، الشرقي والغربي حافلة بالشيعة. ولنتأمل خصوصاً في ان تلك المشاهد الكثيرة، التي يبدو ان ابن جبير لم يفصّل الكلام الا في أقلّها، مكتفيا بالاشارة التي أوردها في مطلع النص المقتبَس بالنسبة لأكثرها، ـ تلك المشاهد، بما كانت عليه من كثرة واتقان، وبما أوقف عليها من أوقاف واسعة، تدل بوضوح على وجود قوي للشيعة مكين ومستقر، بالاضافة الى دلالتها على انه تاريخي، يرقى الى ابعد بكثير من تاريخ صدور النص. اذ لا مراء في انها لم تُنشأ بالأمس القريب.

والسؤال، وهو، ايضاً وايضاً، السؤال الأول في بحثنا:

كيف ومتى تأتّى ذلك؟

(٢)

الحقيقة ان الجواب بـالنسبة لـ «دمشق» وضـواحيها خصـوصاً يـواجه صعـوبة خاصـة، فما نحن هنـا في مواجهـة حالة محدودة كـ «طبرية» مثـلاً، بحيث يتـأتى لبلداني غريـب مثل اليعقوبي ان يحصل على معلومـات وافية عن تركيبتهـا السكانية بمجـرد زيارتها، فنسبهـم الى قبيلـة بعينهـا. ثم جئنـا نحـن اليـوم، بما نملك مـن معلومات عن توزيع القبائل العربية وبطونها في «الشام» و«العراق»، وبما نملك من معلومات عن الحالة السياسية في الأخير، وخصوصاً حالة الشيعة، فتوصّلنا بسهولة ويسر الى معرفـة أصل أهلها. او كـ «طـرابلس» التي كنا نعـرف من أمر تاريخهـا ما يكفي لتحديد مشكلة التأريخ لها، ثم عرفنا بفضل العمري بأمر الهجرة الهمدانية الى جوارها. وبالجمع بين المعلومات هنا وهناك، وصلنا الى حلّ واضح لمشكلتي نهضة المدينة وهـويتها. اما «دمشـق»، المدينة الكبرى، ومضطّـرب العيش الوسيـع، ثـم العاصمـة المركزيـة، فقد كـانت مصبـاً واسعاً، تلقّـى دائماً ما لا يمكـن حصره من الجماعات والأفـراد القادمين اليها. وربّ حـركة سكـانية، عمادها أفـراد او عائلات صغيرة، تنتقل سعيـاً الى الحصول على أسباب العيش، تـؤدي مع الزمان الى تـراكم سكاني كبير الحجم والأثر، ودائماً كانت المدن الكبرى ميداناً لهذا ومثله.

ومع ذلـك، فاننـا نعثر في الكتب المعنيّـة برجال الحديـث والأخرى المعنيّـة بعلم البلدان، ما يفتح امامنا ثغرة في المشكلـة المستغلقة، ودائماً كان أهل هذين العلمين أكثر أمانة، فيما حملوه من تاريخنا، من أهل التاريخ السلطوي.

تذكـر هذه، في سيـاق ما تعني بـه، عدداً غير عادي مـن الرجـال المنسوبين الى همدان او أحد بطونها، مع نسبتهـم أيضاً الى قرية من ضواحـي «دمشق»، مما يفتح امامنـا باب القول عـريضاً، في ان قرى «الغـوطة» كانـت مصبّاً لأحد فـروع الهجرة الهمدانية الكبرى الى «الشام». وقد رأينا انها هي التـي حملت التشيع الى أكثر مواطن انتشاره التاريخية فيه.

من هؤلاء:

- يزيد بن مرشد، ابو العثمان الهمداني، من أهل «صنعاء الشام»، روى عن عبد الـرحمن بـن عـوف. اذن فهـو تـابعـي (معجـم البلـدان: ٣/ ٤٣٠، الانسـاب للسمعاني: ٨/ ٩٢).

ـ راشد بن داوود، ابو المهلب . ويقال : ابو داوود، البرسمي الصنعاني، «صنعاء دمشق» وبرسم من بطون همدان . (معجم البلدان : ٣/ ٤٧٠) .

ـ محمد بن احمد الهمداني، الفقيه، الصنعاني، (معجم البلدان : ٣/ ٤٢٦) .

ـ عبد الله بن بركة الهمداني الصنعاني (الاكمال لابن ماكولا: ١/ ٢٣٣) .

ـ حنش بن عبد الله الهمداني الصنعاني، كان مع علي بالكوفة، ثم كان ممن ثار مع ابن الزبير، في «الشام» فيما نظن، اي انه وقف مع حركة الضحاك بن قيس، (معجم البلدان : ٣/ ٤٣٠، الانساب : ١/ ٩٣ و٦/ ٨٩، الاكمال : ١/ ٥٥١) .

ـ يزيد بن يوسف الهمداني الصنعاني، (معجم البلدان : ١/ ٥٢٥) .

هؤلاء جميعاً همدانيون صنعانيون، وسنقول ما عندنا في «صنعاء دمشق» او «صنعاء الشام» .

ثم :

ـ عبد الله بن قيس الهمداني، من أهل «عين ثرما» (تاريخ دمشق لابن عساكر: ٧/ ٣٨١) .

ـ صدقة بن محمد بن محمد بن خالد بن معيوف، ابو الفتح الهمداني العين ثرمي .

ـ عبد الواحد بن محمد بن عمرو بن حميد بن معيوف، ابو المقدم المعيوفي، قاضي «عين ثرما» .

ـ احمد بن ابراهيم بن سليمان بن محمد بن معيوف، ابو المجد الهمداني، من أهل «عين ثرما» . ذكر هؤلاء الثلاثة ياقوت في (معجم البلدان : ٤/ ١٧٧) .

ـ حميد بن معيوف الهمداني، المجاهد والغازي في البحر ضد الروم، وكان معه في احدى الوقائع ابراهيم ابن أدهم، الصوفي الشهير، وقُتل هناك سنة ١٦٠ هـ/ ٧٧٦م على الأرجح، ودُفن في «صور» على رواية ابي نعيم الاصفهاني، (حلية الأولياء : ٨/ ٩) .

ـ محمد بن حميد بن معيوف، ابن المذكور أعلاه . (تاريخ ابن عساكر: ٣٧/ ٤٥٣) .

ـ معيوف بن يحيى . من زعماء همدان في قرية «عين ثرما» . ذكره ابن عساكر في (تهذيب : ٧ / ١٩٤) خلال الحديث عن الفتنة بين القيسية واليمانية في «دمشق» سنة ١٧٧ هـ / ٧٩٣م .

وهؤلاء جميعاً من بني معيوف الهمدانيين، من قرية «عين ثرما» في «الغوطة الشرقية» .

وايضاً :

ـ الحارث بن سعيد الحجوري (تهذيب : ٧ / ١٩٢) .

ـ معيوف بن يحيى الحجوري . من أبطال وقادة الجهاد ضد الروم، يذكره الطبري في (تاريخ : ٨ / ٤٣)، قائلاً انه خرج في صائفة سنة ١٥٣ هـ / ٧٧٠م، فوصل الى حصن من حصون الروم ليلاً وأهله نيام، فأسر وسبى من كان فيه، ثم قصد «اللاذقية» فسبى منها ستة آلاف، سوى الاسرى من المقاتلين .

وهذان همدانيان من قرية «حجور»، وهو اسم آخر لقرية «عين ثرما» نفسها، «حجور التي تدعى عين ثرماء» (تهذيب : ٧ / ١٩٤) .

ويذكر ابن عساكر رجلين من زعماء الهمدانيين في «الغوطة»، دون ان ينسبهما الى قرية بعينها، هما محمد ويزيد ابنا معيوف الهمدانيان (تهذيب : ٧ / ١٨٠)، وايضاً يذكر ياقوت محمد بن حميد بن معيوف، ابو بكر الهمداني، من قرية «بيت سوا» (معجم البلدان : ١ / ٥٢١) ويحيى بن عبد الرحمن بن عمارة بن معلى بن زكريا الهمداني الدقاني، من قرية «الدقانية» (نفسه : ٢ / ٤٥٨) وكلتاهما من قرى «الغوطة» .

ومن الجلي البيّن ان هؤلاء، وعامتهم من رجال الحديث وفيهم مَن هم من مقدّمي قومهم والبارزين منهم، انما هم من النخبة التي تنتجها الجماعة عادة في هذا الميدان او ذاك . وان جماعة تنتج هذا العديد من النخبة في مختلف الميادين، من ثقافة وجهاد وزعامة، لا بد ان تكون جماعة كثيرة العدد، ثم لا بد ان تكون على حد من الاعتداد والتحفز والتماسك . ولا يمكن ان تكون مستضعفة لقلة عددها او خمولها . وفي أخبار فتنة ابي الهيذام المرّي القيسي في «دمشق»، ما بين السنتين ١٧٤ و١٧٨ هـ / ٨٩٠ و٧٩٤م (تهذيب : ٧ / ١٧٩ ـ ١٩٧)، والتي اتسعت حتى شملت كل

رجال القبائل المقيمة في محيط «دمشـق» وفي «حوران» تحت شعار القيسية واليمانية، ما يدل او يشير الى مـا كان لهمدان «الغوطـة» في ذلك الأوان من قوة عـددية وسطوة وغنى .

ولقد قصدنا قصداً الى تصنيف اولئك الرجال بحسب النسبة الى منازلهم من قرى «الغوطـة»، ابتغاء ان يبين للقارىء مـا بان لنا، مـن ان وجود الهمدانيين فيهـا كان أكثر مـا يكون في قريتين منها، وعلينـا الآن ان نقول ما عنـدنا حول كلّ مـن هاتين القريتين .

اما «عين ثرمى» او «عين ثرماء»، فهي مـن قرى «الغوطة» الشرقية، معروفة بهذا الاسم حتى اليـوم، وقد عرفنا انها دُعيـت ايضاً بـ «حَجُور»، والى هـذا الاسم نُسب قوم من أهلها كما رأينا، وسنقف عند مغزى ذلك ودلالته بعد قليل .

واما «صنعـاء» فقد كانـت من قرى «الغوطـة» الغربية، واستنـاداً الى (الأنساب للسمعاني: ٨ / ٩٢) و(معجم البلدان: ٣ / ٤٢٩) قرية على باب «دمشق»، دون «المزّة»، على «نهر الخلخال». خـربت وبقيـت مزارعها، وكـانت في عصر يـاقوت (ت: ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩م) مزارع وبسـاتين. وقد عدا اتساع بنيـان «دمشق» اليوم على مكانها، ونظن انها كانت في مكان «ساحة الامويين» او بجواره .

ومعلوم ان اكثـر اسماء القرى في «الغوطـة» من أصل سريـاني، وفيها ما هـو من أصل فـارسي او يونـاني، بل فيهـا قريـة تحمل اسماً مـن أصل عبراني (خير: غـوطة دمشـق / ٢٨٧). لا يستثنى منهـا سـوى أسماء قليلة عـربيـة. منها تلـك الأسماء الثلاثة: «صنعاء» و«حَجور» و«عين ثرماء» .

و«صنعاء» في الأصل اسم للمدينة اليمنية المعـروفة، وهذا واضح. اما «حَجور» فهي في الأصل «موضع باليمن» سُمي بحجور بن اسلم بن . . . . همدان» (معجم البلدان: ٢ / ٢٢٥). فمن هنا نعلـم، ان الهمدانيين عندما نزلوا «الغـوطة» انشأوا هاتين القريتين، واطلقوا عليهما اسمين من موطنهم الأصلي، تعبيراً عن الحنين، كما هو ديدن النـازحين. واما اسم «عين ثرماء» فالظـاهر انه مأخوذ من «الثـرماء» التي يقـول ياقـوت (٢ / ٧٦) انها «مـاء لكندة معـروف». وما نـدري مـا هي الظـروف التاريخية او السكانيـة التي أدت الى تغلب هذا الاسم في النهايـة على «حجور» فبقي حتى اليوم .

ومن هنـا نعلم ايضاً، ان نزّال «الغـوطة» من بنـي همدان، كانوا منذ اول امـرهم فيهـا جماعة كبيرة العـدد، والا لكـانوا تجمّعـوا في قـرية واحـدة. والظـاهر ان بنـي معيـوف، وهم بطـن مـن همدان كما عرفنـا، هـم الـذين اختـاروا مـوقع «حَجـور» وأنشأوها. اما «صنعاء» فالظاهر ان نزّالها كانوا من بطون همدانية متفرقة.

يبقى ان نسأل: متى كان ذلك، اي متى كان نزول اولئك الهمدانيين «الغوطة»؟

وفي الجواب نقول:

لا سبب للشك في انهم كانوا فرعـاً من الهجرة الهمدانية الكبرى الى «الشام»، اي انهم نزلوهـا في الوقت نفسه الـذي نزلت فيه فـروع اخرى جبال «بعلبك» واطـرافها و«جبل الظنيين» و«حمص»، اي بُعيـد عام الجماعـة في السنة ٤١ هـ/ ٦٦١م مثلما قضينا بالنسبة للفروع الأخـرى المذكورة، يؤيد ذلك اننا وجدنا بين مَـن ذكرناهـم من أهل «الغوطة» الهمـدانيين تابعيّين اثنين، هما يزيد بن مرشد، الـذي يروي عن عبد الرحمن بـن عوف، وحنـش بن عبـد الله الذي كـان مع الامـام علي عليه السـلام في «الكوفة» ثم قـدم «الشام» ونزل «صنعاء» وبذلك اكتسـب لقب الصنعاني، وربما، بل نعتقـد، ان هذا الجزء مـن السيرة الشخصية لهذا الأخير، يقـدم ملخصاً لتـاريخ جماعته، اعنى نُزّال «الغوطة»، كلها.

(٣)

اعتقد ان هذا يصلح لأن يبيّن لنا المكوّنات الاساسية للوجود الشيعي في ضواحي «دمشق»، كما يصلح لأن ينظم هذا الوجود في سياق أكبر من حجمه المحلي بكثير، يتعلق بالوجود الشيعي في «الشام» كله، بـاستثناء «طبرية»، الذي عرفنا ان الفضل فيه يعود للهجرة الهمدانية الكبرى اليه. أقول «المكونات الاساسية»، لاننا لا يمكن ان ننفي احتمال ان يكون قد حدث تراكم شيعـي حول النواة الهمدانية التي استقرّت في «الغوطة».

هذا التراكم المفترض يمكن ان يكون قد حدث بدرجتين:

- **تراكم نوعي**: يعني كسب متحوّلين الى مذهـب الهمدانيين الشيعة، خصوصاً

من بين الجماعات اليمانية الكثيرة، التي كانت تقطن بجوارهم في «الغوطة» (تهذيب ابن عساكر: ٧/ ١٧٩ ـ ١٩٧). ومثل هذا حدث في «حمص»، بتحوّل الحميريين، اليمانيين ايضاً، الى التشيع، كما أشرنا في الفصل المخصّص لها آنفاً. وخصوصاً ايضاً ان مسألة المذاهب لم تكن يومذاك على مثل هذه الحدّة التي نعرفها اليوم، والتي تعود بدايتها الى دخول العناصر العسكرية الغريبة، من سلاجقة وايوبيين، في الصورة السياسية لـ «الشام» حيث بدأت حملة تحريض وتعبئة مذهبية هائلة، ما يزال المسلمون جميعاً يجنون ثمارها المرّة حتى اليوم. من قبل ذاك كانت المسألة المذهبية في غاية البساطة، ولم تكن تشكّل حاجزاً يفصل المسلمين بعضهم عن بعض، وهذا يبدو لنا بأجلى صورة في الحديث الشريف، الذي كان حمله وتحمله ميداناً حرّاً، يلتقي عنده وفيه جميع أهله. على اختلاف مذاهبهم. دون اعتبار بينهم الا لوثاقة الراوي وضبطه. ومن المعلوم ان التشيع كان ناجحاً دائماً في كسب المؤيدين له، حيثما توفرت اجواء الحوار الحر.

ـ **تراكم كمي**: بالزيادة السكانية الطبيعية، او بالحركة السكانية المتجهة نحو «الغوطة» التي كانت دائماً مقاماً مرغوباً للسكنى، لما تتمتع به من خصوبة ورفق، ولا ننسَ اننا نتحدث الآن عن فترة كان «الشام» كله فيها في مرحلة التشكل السكاني، التي استمرت لفترة طويلة جداً بعد الفتح. في هذه المرحلة كانت الهجرة اليه من أهم عوامل استكمال ذلك التشكل. ومن الطبيعي ان تميل الجماعات القادمة الى التشاكل مع مَن سبقها، اي تنزل حيث يوجد من يشاكلها في القبيلة او المذهب او الاثنين معاً، ومن أسف فاننا لا نملك معلومات كافية عن هذا الموضوع الفائق الأهمية، لانه يدخل فيما سميناه سابقاً الجزء غير المرئي من تاريخنا، وانما نملك ملاحظات لا تقبل التفسير الا عن هذا الطريق.

هذا كله يفسر الانتشار الواسع والكثيف، الذي وصفه ابن جبير للمشاهد ذات الطابع الشيعي، في «الغوطة» بقسميها الشرقي والغربي، بل وانتشار الشيعة فيها، كما صرح ابن جبير، فضلاً عن مشاهد اخرى كثيرة غيرها لم يذكرها، في مدينة «دمشق»، لم نعرض نحن لها تجنباً للاطالة، مثل مشهد الامام علي والامام زين العابدين عليهما السلام في المسجد الاموي، وقبر رقيّة رضوان الله عليها.

اخيراً نقول:

يبدو ان قسماً من ذلك التراكم الشيعي في «الغوطة» قد انتقل فيما بعد الى المدينة، وذلك بسبب الفتن والحروب الكثيرة، التي كانت تُلجىء الناس الى الاحتماء داخل اسوارها، وكان منهم من يستمرىء العيش فيها فيبقى. وهكذا، فيما نرجح، نشأ «حي الخراب» الحي التاريخي للشيعة في «دمشق» وما يزال، وذلك في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. وقد رأينا ان قرية «صنعاء» الهمدانية، وهي أقرب قرى «الغوطة» الى المدينة، قد خربت وجلا عنها أهلها. ونظن ان خرابها قد حدث في الفترة نفسها التي نشأ فيها «حي الخراب»، اذ ان كل الذين نُسبوا اليها لا يعدون القرن الثالث.

***

ختام

درج المؤلفون المنهجيون على تذييل مصنفاتهم بفصل مستقل، يلخصون فيه النتيجة او النتائج التي خلصوا اليها من بحثهم، وهو تقليد حميد، لانه يساعد القارىء على استيعاب النتائج، التي تكون عادةً مستغرَقَة في المقدمات المنهجية، التي لا غنى عنها، والأسناد والتحليلات والمناقشات. وعليه فاننا سنخصص هذا الفصل الأخير من الكتاب، الذي عالجنا فيه إشكالية وجود التشيع الإمامي في غرب «بلاد الشام»، لبيان أبرز النتائج التي انتهينا اليها.

(١)

لا دليل ولا حجة مُقنعة على الاطلاق، لمن ذهب الى ان التشيع كان في «بلاد الشام» قبل ما يسمى بعام الجماعة سنة ٤١ هـ/ ٦٦١م. اي قبل انهيار المشروع السياسي الشيعي، واستتباب الأمر لمعاوية، وقد عالجنا هذا الادعاء بمعالجة مُفرَدَيه، وذلك في الفصلين الأولين، حيث في الفصل الأول، لم نصل الى أي دليل على صحة الزعم الذي ينسب نشر التشيع في «جبل عامل» خصوصاً الى الصحابي ابي ذر الغفاري. وخلصنا الى ان هذا الكلام، بالنظر الى الأدلة التي يمكن ان تُقدّم عليه، أقرب الى الاسطورة منه الى التاريخ. ثم في الفصل التالي عالجنا الزعم الثاني، الذي يستند الى رواية، استنتج منها باحثان من قبلنا، ان التشيع كان منتشراً، انتشاراً ما، في «الجولان»، إبان حياة الامام علي عليه السلام. اما نحن فقد قضينا من دراسة الرواية، انها لا تنهض دليلاً على ما فهما منها، على الرغم مما يبدو عليها من إمارات الصحة.

بمغادرتنا لذينك الفصلين، نكون قد غادرنا مرحلة أساسية من خطة البحث، يمكن ان نسميها مرحلة حراثة الأرض وتطهيرها، وهي مرحلة لا غنى عنها في التأريخ كما في الزراعة. فكما ان الأعشاب النافعة لا يمكن ان تتعايش بنجاح مع الاخرى الضارة او الغريبة، كذلك التاريخ الصادق لا يمكن ان يأخذ محله الصحيح عند اصحابه، ويقوم بوظيفته السياسية والاجتماعية، بوجود التاريخ الزائف او الاسطورة.

(٢)

استبعدنا جداً ان يكون انتشار التشيع في غرب «الشام» قد حصل بشكل انتشار ثقافي، وقد نفينا ذلك ضمناً تارة، بنفي صحة الزعمين اللذين أشرنا اليهما في الفقرة السابقة. لانهما كليهما من ذلك الباب، ولا ذكر لغيرهما. وهذا شاهد نفي، لتوفر دواعي الذكر، لو كان ثمة ما يُذكر، ونفياً صريحاً اخرى، خلال استعراضنا للأفكار الموجّهة للتأمل في معضلة البحث، في الفصل الثالث، حيث قلنا هناك، فيما قلنا، ان الانتشار الثقافي لا بد ان ينتج ابطالاً، يستحيل إخفاء ذكرهم، خصوصاً لدى مَن تأثر بعملهم، وهذه قاعدة اساسية في دراسة التحولات الدينية لدى الجماهير، اي ان غياب هؤلاء الأبطال المفترضين شاهد نفي ثان على التأثير الثقافي.

الى هنا يكون خط التفكير العام الجاري في البحث قد تقدّم خطوتين، هما حقاً نافيتان، ولكنهما أساسيتان، من حيث انهما تمهدان وتهيئان للخطوة الثالثة، التي يحقق البحث بها الغاية المعلنة في عنوانه.

(٣)

لم يبق من حل للمعضلة، سوى في البحث عن حركة سكانية، اي انتقال كتلة بشرية ضخمة، تكون من الكبر بحيث لا تذوب وينعدم أثرها، هي وثقافتها معاً، ان كانت ذات ثقافة مميّزة، وهو حلّ مقبول على صعيد التأمل المجرّد، وتنحصر به الاحتمالات، بعد نفي التأثير الثقافي، واستحالة افتراض اي احتمال آخر. ولكنه مع ذلك يبقى حلاً نظرياً، ما لم تدعمه وقائع ثابتة، فالتأريخ هو في النهاية قصة الحدث.

هـذا الحدث هـو، بحسب مـا وصلنـا اليـه، الهجـرة الهمدانيـة الكبرى، مـن «الكوفة» الى أنحـاء مختلفة من «الشام»، وهجـرة الأشعريين من «الكوفـة» ايضاً الى «طبرية». في هـذه القصة تكمـن قصة انتشـار التشيع في غـرب «الشام»، التشيـع الـذي صار امـامياً، وفـرعه العـرفـاني المعروف بـاسم العلـويين. وهي، اي تلـك الهجرة، محور ما بقي من الكتاب.

بعد تـوطئة طويلـة استغرقت فصلين، هما الـرابع والخامس، مضينـا في عرض الوقائع المتصلـة بقصة الهجرة الهمدانيـة والاخرى الأشعرية. وقـد قسمنا القصة الى خمسة فصول، يختص كل منها بمنزل من المنازل. رصدنا في كل من هذه المنازل آثار همدان منـزلاً منزلاً: «حمص» و«طـرابلس» و«بعلبـك» و«الاردن» و«دمشق»، وهـي ايضاً مراكز التشيع التاريخية في المنطقة، هذه الآثار تتفاوت من نص تاريخي مباشر، فيما يتعلق بـ «حمص» و«طبريـة»، الى مزق تاريخ، مـن اشارات ومرويّات شفـوية وسير رجـال، فيما يتعلق ببقيـة المنـازل، بذلنـا الـوسع في تـركيبهـا، بحيث يلمـح القارىء من خلالها القصة كما وقعت بالفعل.

(٤)

عند هذا الحد، رب قارىء عارف يسأل: ولكـن هناك في خطة البحث ما يصح ان نصفـه بالنقطـة المعتمـة، ذلـك ان النتيجة المبـاشرة، التـي تصـل اليها اليـد في النهايـة، هي ان همدان ومعهـا الاشعريـون قد انتشروا بـأعداد كبيرة جـداً في أنحاء مختلفة من «الشام»، قادمين من «الكوفة». وهـي نتيجة مُرضية، لو كانت المشكلة هي انتشـار هاتين القبيلتين، وليـس انتشار التشيـع. اي ان المنهج يقفـز قفزاً مـن نتيجـة مباشرة الى أخـرى على القـارىء ان يفترضها افتراضـاً، فكيـف أضـأنا هـذه النقطة؟

والحقيقة ان هذه المشكلة كـانت في البال منذ البداية، ولم نغفـل عنها قط، رغم اننا لم نعـالجها معالجة مستقلة، بـل تركنا القـارىء يرى بنفسه التوازي الكـامل بين همدان والشيعة في غرب «الشـام» رأى العين. بحيث اننا لم نرَ التشيـع في بقعة منه، الا اكتشفنـا بعـد البحـث همدان في خلفيـة الصـورة، او الأشعـريين في نمـوذج «طبرية»، وبحيث ان حيرتنـا في علّة هوية «طـرابلس» الشيعية لم تنحلّ الا عنـدما

اكتشفنا المنـزل الهمداني الى جـوارها، وكذلـك بقية المنـازل. وليلاحـظ القارىء ان الفصول الخمسة الأخيرة اما انها ابتدأت بهمـدان وانتهت بالشيعة، او العكس. وفي هـذا التوازي الكـامل يكمـن المغـزى الكبير، الذي عملنـا على ان يخرج به قـارىء الكتاب. هذا فضلاً عـن اننا قد عرضنا في الفصل الخامـس لقصة همدان، بعد ان هاجرت من شرق «اليمن» الى «الكوفة»، عـرضاً قصدنا منه التمهيد لما يلي، بحيث يكون وجودها الذي لا يُعرف عنه شيء في «الشـام» امراً مفهوماً لدى القارىء الذي لا يعي الا عن تاريخهـا المشهور في «الكوفة». ولكن لهذا العرض مغـزى آخر غير ما قصدنا اليه مباشرة، فهو يدل على استمساكها البالغ، وولائها الذي لم تشبهُ شائبة، أمة كهـذه يصعب جـداً ان نتصور انها أدارت ظهرهـا لكل تـاريخها، بعـد هجرتها الثانية، وتركتـه نسيا منسياً، بل نراها أسّست تاريخاً جـديداً على الصراط نفسه، ما يزال حيّاً مستمراً.

(٥)

من أبرز النتـائج التي وصل اليها البحث، تـأسيس تاريخ «جبل عـامل»، هذه البقعة ذات الامتياز في التاريخ الثقافي للتشيع، ولكن تاريخها كان ضائعاً في ركام لا علاقة لـه بالتأريخ كما ينبغي ان يُفهَـم. وقد رأينا في القسم الذي خصصنـا به هذه البقعة، مـن الفصل التاسع، ان «جبـل عامل» الذي نعـرفه، قد تكوّن بشريـاً من بقايا المجتمعات الشيعيـة، التي مزّقها الاحتلال الصليبي، في «طبريـة» وجوارها، وفي «صور»، وربما في مناطـق اخرى من «الاردن» و«فلسطين»، وهذا تصـور جديد تماماً لمنطلق تاريخ الجبل، يطرح ضرورة إعادة النظر في كل ما كُتب فيه، وهو كثير. وهي نتيجـة تشرّف البحث المنهجـي، اعتزّ بها غـاية الاعتـزاز. وفي الوقـت نفسه، امثولة تُـرينا ان البـاحث على غير منهج، يمكن ان يسير ألـف ميل، دون ان يتقدم خطوة واحدة.

(٦)

ثم هناك نتيجـة اخرى لا تقل اهمية، نجـدها في الفصل الثامـن، المخصص لـ «طرابلس» وجوارها، هي تلك التي تتعلق بتـاريخ الفرع العرفاني للتشيع الامامي في «الشام» المعروف بـاسم العلويين، الذيـن ينتشرون اليوم في جزء من المنطقـة الجبلية

المجاورة لـ «طرابلس»، وفي الجبال المنسوبة اليهم. فمن المعلوم ان تاريخ العلويين يلفّه غموض كامل، يشمل تاريخهم الاجتماعي وتاريخهم الثقافي. ولا شك ان هذا الغموض يعود الى المعاناة الشديدة التي لقوها، بعد سقوط عاصمة التشيع في المنطقة اي «طرابلس» بيد الصليبيين، ثم من بعدُ سيطرة العناصر العسكرية الغريبة، التي نابذت التشيع العداء، فافتقدوا المركز المديني الحضاري من جهة، واحاط بهم سور مغلق من العداء من الجهة الأخرى، بحيث عاشوا في جبالهم لقرون طويلة في عزلة كاملة. وقد انتهى بنا البحث الى وجود أساس مشترك بين الشيعة الامامية والعلويين، فيما يخص التاريخ الاجتماعي، مضافاً الى ما بينهم من أواصر أخرى. وانني أرجو ان أكون بذلك قد قدّمت مساهمة مهما تكن متواضعة. آمل ان تقود الى ابحاث جديدة في تاريخ الجماعة العلوية العريق، تُنهي الجدل العقيم وغير المُجدي، الذي يسود عامة ما كُتب في هذا الباب حتى الآن.

(٧)

نذكر ايضاً نتيجة لم نعالجها على نحو الاستقلال، ولكن تمكن قراءتها في أكثر فصول الكتاب الأخيرة، هي تأثير الغزو الصليبي في الإنتشار الشيعي في المنطقة، تأثيراً ذا اتجاهين:

ــ اتجاه تدميري او انحساري: أدى الى إنهاء الوجود الشيعي نهائياً، رأيناه في نموذجي «طرابلس» و«طبرية»، حيث عرفنا ان كلا المدينتين كانت مركزاً شيعياً متقدماً جداً، بمعنى او بآخر، وكان من أثر الاحتلال الصليبي للمدينتين، ان قضى على الوجود الشيعي فيهما، بل قضى، بما أفرز من تداعيات، على رأسها جذب العناصر العسكرية الغريبة واستيلائها على السلطة لمدة طويلة من بعد التحرير، ـ على امكانية عودتهم اليها.

ـ اتجاه تشكيلي او انتشاري: قرأناه في نموذجي «جبل لبنان» و«جبل عامل»، اللذين تشكّلا سكانياً من النازحين من «طرابلس» ومن «طبرية». ولا ريب ان إعمار هاتين المنطقتين لم يكن ليحدث، في الوقت الذي حدث فيه على الأقل، لولا ذلك. وقد عرضنا في الكلام المخصص بكلّ منهما الى تداعيات كلّ من التشكلين.

انطلاقاً من كل ما أشرنا اليه أعلاه من تاريخ، بالإضافة الى ما يمكن اضافته من تاريخ بقاع أخرى، يمكن للمتأمل ان يكتشف ملاحظة هامة، تتعلق بتاريخ التشيع الامامي في «الشام»، قد يكون لها قيمة القاعدة، هي انه يتقدم وينتشر سكانياً وينحسر بالقهر، وقد رأينا آخر تطبيقات هذه القاعدة في زماننا، في انتشار الشيعة بكثافة في «المتن الادنى» وساحله في «لبنان»، قادمين من «جبل عامل» و«سهل البقاع»، ثم إجلائهم بالقوة خلال الحرب الأهلية الأخيرة. وهناك مَن يرى ان هذا التعديل السكاني، كان من أوليات الأهداف من إشعال الحرب. وعلى كل حال، فاذا صح ان مجموع الملاحظات المتصلة بالمسألة يمكن ان تكوّن قاعدة او ما يشبهها، فالأمر يستدعي دراسة خاصة، تعمل على اكتشاف قوانينها واسبابها.

(٨)

اخيراً. . . . .

انني ادرك جيداً، ان بحثي يطرح أسئلة جديدة أكثر مما يقدّم أجوبة على أسئلة قديمة. والحقيقة ان هذا (التأسيس) لا يرمي الى إكثر من ذلك. انه لا يطمح الى أبعد من تحديد الأسئلة في موضوعه. وهي، في مقاييس البحث المنهجي، خطوة متقدمة جداً، بالقياس الى التساؤلات الحائرة، التي لا تعني أكثر من ان حاملها لا يهتدي سبيلا، يكفي ان تكون قد حدّدت وجهة التأمل، من حيث انتهت في الحديث عن كلٍّ من مشاكل البحث التفصيلية، ان كانت قد وفقت في ذلك بالفعل.

والحمد لله رب العالمين

الفهارس

مصادر البحث

كشّاف عام

فهرس الموضوعات

مصادر البحث

● آدم متز:

ـ الحضـارة الإسلامية في القرن الـرابع الهجري . ط . بيروت دار الكتـاب العربي ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م .

● إبراهيم بيضون :

ـ التوّابون ، ط . بيروت ، دار التعارف ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .

● ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني :

ـ الكامل في التاريخ ، ط . بيروت ، دار صادر ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٦م .

● أحمد زيني دحلان :

ـ السيرة الحلبيّة ، ط . بيروت لات .

● البلاذري ، أبو العباس أحمد :

ـ فتوح البلدان ، ط . بيروت ، دار النشر للجامعيين ١٣٧٧هـ/ ١٩٨٧م .

● تاج الدين بن زهرة :

ـ غايـة الاختصار في البيوت العلويـة المحفوظة من الغبـار ط . النجف ، المكتبة الحيدرية ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م .

● ابن تغري بردي ، أبو المحاسن يوسف الأتابكي :

ـ النجـوم الزاهرة في ملـوك مصر والقاهـرة ، ط . مصر، المؤسسة المصرية العـامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر لات .

● ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني:
ـ الرحلة، ط. بيروت، دار التراث ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
● جعفر المهاجر:
ـ الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية، ط. بيروت، دار الروضة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
● جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر:
ـ تاريخ الخلفاء، ط. مصر، دار العادة ١٩٥٩.
● ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني:
ـ لسان الميزان، مصوّرة عن ط، حيدر آباد ١٣٢٩هـ.
● الحر العاملي، محمد بن الحسن:
ـ أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني، ط. بيروت ١٣٨٥هـ.
● ابن حزم الأندلسي، محمد بن علي:
ـ جمهرة أنساب العرب، ط. بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م.
● ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد:
ـ الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة، ط. مصر، دار الكتب الحديثة لات.
● ابن الخزّاز القمي الرازي، علي بن محمد:
ـ كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثنى عشر، ط. قم ١٤٠١هـ.
● ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي:
ـ كتاب العبر، ط. بيروت، مكتبة المدرسة ١٩٦١.
● خليل الزور:
ـ الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، ط. بيروت، دار الآفاق لات.
● ابن داود، الحسن بن علي الحلي:
ـ كتاب الرجال، ط. طهران، ١٣٤٢هـ. ش.

● الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان:
- بغية الوعاة، ط. بيروت ١٩٧٤.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ط. بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- سير أعلام النبلاء، ط. بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
● أبو زرعة الدمشقي، الحافظ عبد الرحمن النصري:
- تاريخ أبي زرعة الدمشقي، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق لات.
● الزركلي، خير الدين:
- الأعلام، الطبعة الثالثة لات.
● سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزاوغلي:
- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ط. بيروت، دار الشروق، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
● ابن سعد، محمد:
- الطبقات الكبرى، ط. بيروت، دار بيروت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.
● سعيد عاشور:
- الحركة الصليبية، ط. مصر، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م.
● السمعاني، عبد الكريم بن محمد:
- الأنساب، ط. بيروت، دار الجنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
● شاذان بن جبرائيل القمي:
- الفضائل (وهو في الحقيقة، الروضة والفضائل) ط. بيروت ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
● شاكر خصباك:
- في الجغرافية العربية، ط. بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٨.
● ابن شاكر الكتبي، صلاح الدين محمد:
- فوات الوفيات، ط. بيروت، دار الثقافة لات.

● ابن أبي شامة المقدسي :
ـ الذيل على الروضتين، ط . بيروت، دار الجيل لات .
● ابن شدّاد، بهاء الدين :
ـ النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ط . مصر ١٩٦٦ .
● صادق أحمد أبو جودة :
ـ مدينة الرملة منذ نشأتها حتى عام ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م. بيروت، دار عمار ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ .
● صالح العلي :
ـ امتداد العرب في صدر الإسلام، ط . بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
● الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك :
ـ الوافي بالوفيات، ط . فيسبادن، في سنوات متعددة .
● صفوح خير:
ـ غوطة دمشق، ط . دمشق ١٩٦٦ .
● الطبري محمد بن جرير:
ـ تاريخ الرسل والملوك، ط . مصر ١٩٦١ .
● الطوسي، محمد بن الحسن :
ـ رجال الطوسي، ط . النجف، المكتبة الحيدرية ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م .
● ابن عبد الحق البغدادي، عبد المؤمن :
ـ مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ط . مصر ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م .
● عبد القادر بدران :
ـ تهذيب تاريخ دمشق، ط . بيروت ١٩٧٩م .
● عبد الله خورشيد البري :
ـ القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ط . مصر، دار الكاتب العربي ١٩٦٧ .

● ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد:

ـ العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ط. مصر. ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.

● ابن عساكر، علي بن الحسن:

ـ تاريخ مدينة دمشق، ط. مجمع اللغة العربية بدمشق في سنوات متعددة.

● العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهَّر:

ـ رجال العلامة الحلّي، ط. النجف ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

● العماد الأصفهاني

ـ الفيح القسّي في الفتح القدسي، تحقيق محمد صبح، ط. مصر لات.

● عمر رضا كحالة:

ـ التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ط. دمشق ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

● الفارقي، أحمد بن يوسف بن الأزرق:

ـ تاريخ الفارقي، ط. بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٤.

● فايز حسن الريّس:

ـ القرى الجنوبية السبع، ط. بيروت، مؤسسة الرسالة لات.

● أبو الفرج الأصبهاني:

ـ مقاتل الطالبيين، ط. بيروت لات.

● ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى:

ـ مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط. بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، تحقيق دوروتيا كرافولسكي ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

● قاسم عبده قاسم:

ـ التنظيم البحري الإسلامي في شرقي المتوسط، بيروت ١٩٨١.

● ابن القلانسي، أبي يعلى حمزة:

ـ ذيل تاريخ دمشق، ط. بيروت، مطبعة اليسوعيين ١٩٠٨.

● القلقشندي، أحمد بن علي :
ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ط. مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لات.
ـ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ط. بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
● الكشّي، محمد بن عمر:
ـ رجال الكشّي ط. كربلاء، مؤسسة الأعلمي، لات.
● كمال صليبا :
ـ منطلق تاريخ لبنان، بيروت، دار النهار للنشر ١٩٧٩.
● ماسينيون، ل :
ـ خطط الكوفة، صيدا ١٩٤٦.
● ابن ماكولا، الأمير الحافظ :
ـ الإكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب، ط. حيدر آباد، لات.
● محسن الأمين :
ـ أعيان الشيعة، ط. بيروت، دار التعارف، لات.
ـ خطط جبل عامل، ط. بيروت، الدار العالمية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
● محمد حمادة :
ـ أبحاث تاريخية في تاريخ الشيعة في لبنان وسورية والجزيرة في القرون الوسطى (بالفرنسية)، باريس ١٩٧٣.
● محمد راغب الطباخ :
ـ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ط. حلب، لات.
● محمد كرد علي :
ـ خطط الشام، ط. بيروت ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

● الكندي، محمد بن يوسف:
ـ ولاة مصر، ط. بيروت، دار صادر، لات.
● ابن مزاحم المنقري، نصر:
ـ وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، ط. مصر/ المؤسسة العربية الحديثة ١٣٨٢هـ.
●المسعودي:
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط. بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٦٦.
●المقدسي، محمد بن أحمد بن أبي بكر البنّاء:
ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط. ليدن، مطبعة بريل ١٩٠٦.
● المقريزي، تقي الدين أحمد:
ـ الإعراب عما في أرض مصر من الأعراب، ط. مصر، لات.
ـ كتاب السلوك في معرفة دول الملوك، ط. مصر، دار الكتب ١٩٧٠.
● منتجب الدين، علي بن عبيد الله بن بابويه:
ـ فهرست الشيخ منتجب الدين، مطبوع ضمن بحار الأنوار للمجلسي ج/ ١٠٥. ط. بيروت، دار الوفاء لات.
● ميخائيل زابوروف:
ـ الصليبيون في الشرق، ط. موسكو، دار التقدم ١٩٨٦.
● ناصر خسرو القبادياني:
ـ سفرنامة، ترجمة يحيى خشّاب، ط. بيروت، دار الكتاب الجديد ١٩٧٠.
● النجاشي، أحمد بن علي:
رجال النجاشي، ط. طهران، مركز نشر كتاب، لات.
● نديم نايف حمزة:
ـ التنوخيون أجداد الموحّدين (الدروز) ودورهم في جبل لبنان، بيروت، دار النهار للنشر ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

● أبو نعيم الأصفهاني الحافظ :
ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
● النوري، الميرزا حسين :
ـ مستدرك الوسائل، ط. طهران، المكتبة الإسلامية، لات.
● ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي.
ـ معجم البلدان، ط. بيروت، دار صادر، لات.
● ابن يحيى، صالح :
تاريخ بيروت، ط. بيروت، لات.
● اليعقوبي، أحمد بن جعفر الأخباري :
ـ البلدان، ط. النجف، المكتبة الحيدرية ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
ـ تاريخ اليعقوبي، ط. النجف، المكتبة الحيدرية ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
● يوسف بن أحمد البحراني :
ـ لؤلؤة البحرين، ط. النجف، دار النعمان، لات.
● اليونيني، أبو الفتح محمد بن موسى :
ـ ذيل مرآة الزمان، ط. حيدر آباد الدكن ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

كشاف عام

للاعلام عموماً، أشخاصاً وبلداناً وفرقاً وقبائل وجماعات. وقد اعتمدنا في النسق أشهر ما يعرف به المسمى، من كنية أو لقب أو نسبة، وإلا فالاسم إن كان أشهر ما يعرف به، ولم نأخذ في النسق ألفاظ أب وابن وأم.

(أ)

- آدم متز: ١٦٣.
- آقوش الأفرم، جمال الدين، الأمير المملوكي: ١٥٠.
- آسية الصغرى: ٥٨، ١٠٧.
- إبراهيم بن أدهم: ٢٤٧.
- إبراهيم بن الحسام، جمال الدين: ١٠١، ٢٣٣.
- اثنى عشرية (انظر: إمامية): ١٣١، ١٥٦.
- أحمد بن إبراهيم بن معيوف الهمداني: ٢٤٧.
- أحمد بن تيمية، تقي الدين: ١٥٠.
- أحمد بن سعيد الهمداني الأندلسي: ٨٢.
- أحمد بن سهل البلخي: ١٦٤.
- أحمد بن طولون، الأمير: ١٤٤.
- أحمد بن علي بن معقل الحمصي: ١٠١، ١٠٩، ١١٠، ١١١.
- أحمد بن محسن بن ملي الأنصاري البعلبكي: ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٦.
- أحمد بن محمد بن فضالة الهمداني: ٩٩.
- أحمد بن يوسف الحمصي: ١٠٠.
- أحمد بن يوسف الفارقي: ٨٠، ٨١.
- أذرعات (انظر: درعا): ١٦٢، ١٦٨، ١٦٩.
- الأردن: ٢٩، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ١٤٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٢،

١٦٨، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٤ .

ـ اسحق بن الأشعث: ٩٥ .

ـ أبو اسحق السبيعي: ٨٧ .

ـ أسد (قبيلة): ٧٥، ٧٧، ٧٩ .

ـ أسد الدين الصائغ الجزيني: ٢٣٣

ـ أسعار: ٣٥، ٤٤، ٥٠، ٦٩ .

ـ الاسماعيلية: ٢٤٢ .

ـ إسماعيل بن الحسين العودي الجزيني: ٢٣١ .

ـ إسنا: ١١٢ .

ـ الأشعريون (بطن من مذحج): ٥، ٨، ١٩٣، ١٩٤ .

ـ الأغوار: ١٨٠ .

ـ أفامية: ١٣٦، ١٣٧، ١٥٤ .

ـ أفريقية: ٨٢، ٨٣، ١٢٧ .

ـ الإمامية: انظر: اثني عشرية، ٩٧، ١٣١، ١٥٦، ٢٤٢ .

ـ الأمجد الأيوبي، الأمير: ١٠٩ .

ـ أمرة العرب: ١٣٤ .

ـ أم كلثوم بنت علي (ع): ٢٤٤ .

ـ أمية، بنو. أمويون: ١٣، ٨٠، ٨٣، ١٩٠، ١٩١ .

ـ أندرو الثاني الهنغاري: ٢٢٥ .

ـ الأندلس: ٥٨، ٨٢، ٨٣، ١٩٠، ١٩٢ .

ـ الأنصار: ٤٩ .

ـ أنطاكية: ٥٩ .

ـ أهل البيت: ١٧٣، ٢٤٤ .

ـ أوريا: ١٨٠ .

ـ الأوزاع (بطن من همدان): ١٢٢ .

ـ الأوزاعي، الإمام: ١٢٢ .

ـ إيران: ٥، ١٧، ١٨، ٢٨ .

ـ إيعات: ٧، ١٢١ .

ـ الأيوبيون: ٢١٠، ٢٥١ .

(ب)

ـ باب دمشق: ١١٩ .

ـ باب حمص: ١١٩ .

ـ باب سطحاء: ١١٩ .

ـ باب نحلة: ١١٩ .

ـ باب همدان: ١١٩ .

ـ بادية الشام: ٥٨ .

ـ البارة: ١٥٤ .

ـ باريش: ٢٢٠ .

ـ بانياس: ٤١، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٨، ٢١٢، ٢٢٣، ٢٢٩ .

ـ البترون: ١٤٠، ١٤٩ .

ـ البحر المتوسط: ١٢٧، ١٤٤ .

ـ بحيرة الحولة (انظر: بحيرة قدس): ١٦٩، ١٧٤، ١٧٥ .

ـ بحيرة طبرية : ١٧٤ ، ١٧٥ .
ـ بحيرة قدَس (انظر: بحيرة الحولة): ١٦٩ ، ١٧٥ .
ـ بخعون: ١١٢ .
ـ بنو بشارة: ٢٢٩ .
ـ بشّري : ١٤٠ ، ١٤٩ .
ـ البصرة: ٧٣ .
ـ بعلبك: ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٢٢ ، ١٣٩ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٩١ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ .
ـ بغداد (راجع : بغدان): ٥ ، ١٤ ، ١١٢ ، ١٤٤ ، ١٥٦ , ٢٣٠ , ٢٣٣ .
ـ بغدان (راجع : بغداد): ٢٠٣ .
ـ البقاع البعلبكي: ١١ ، ٣٠ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ .
ـ البقاع الغربي: ١١٤ .
ـ أبو بكر أبي قحافة ، الخليفة : ٨٤ .
ـ بكر بن وائل (قبيلة): ١٣٧ .
ـ البلاذري: ٥٩ ، ١٩٦ .
ـ بلاد بشارة: ٢٢٩ .
ـ البلقاء: ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٥ .
ـ بهاء الدين العاملي: ٢٧ ، ١٤٩ .
ـ بهراء (قبيلة): ٥٨ ، ١٣٧ ، ١٥٤ .
ـ بيت سوا: ٢٤٨ .
ـ بيت المقدس (انظر: القدس): ٢٥ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ .
ـ البيرة (في الأندلس): ٨٢ .
ـ بيروت: ٥٩ ، ١٢٨ ، ١٤٩ .
ـ البيزنطيون (راجع : الروم): ٥٨ .
ـ بيسان: ١٦٨ .

(ت)

ـ تاس (وكالة): ٨١ .
ـ تبنين: ١٨٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ .
ـ تبوك: ٥٨ ، ٢١٣ .
ـ تقي الدين الحشائشي: ١١٠ ، ١١١ .
ـ تغلب: ٥٨ .
ـ تلبيس بن عفريس: ٤٠ .
ـ تمنين التحتا: ٧ ، ١٢١ .
ـ تميم (قبيلة): ٧٥ ، ٧٧ .
ـ تنوخ: ١٤٩ .
ـ تيم الله بن ثعلبة (قبيلة): ١٣٧ .

(ث)

ـ الثرماء: ٢٤٩ .

(ج)

ـ الجاسوس: ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
ـ جالوت: ١٨٠ .

ـ جباتا الزيت : ٤١ .
ـ الجبال الشرقيـة (انتي ليبان) : ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢١ .
ـ الجبّة (قرية) : ١١٣ ، ١١٥ .
ـ جبع : ٧ .
ـ جبل بهراء (انظـر: جبل العلويين) : ٥٨ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ .
ـ جبل الثلج (حرمون) : ٤٠ .
ـ جبل الجوشن : ٢٨ .
ـ جبل حرمون : ٤٠ .
ـ جبل الدروز : ١٣٧ .
ـ جبل صدّيقا : ١٨٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ .
ـ جبـل الظنيين (انظر: الضنيـة) : ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ .
ـ جبـل عامـل : ٧ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢٠١ ، ٢٣٥ ، ٢٤٣ .
ـ جبل العلويـون (انظر: جبل بهراء) : ٥٨ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٥٤ .
ـ جبل علي : ٤١ .
ـ جبل القدس : ١٧٨ .
ـ جبـل لبنان : ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٩ ، ٦٤ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٤٠ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ١٤٣ .
ـ جبلة : ١٥٣ ـ ١٥٧ .
ـ ابـن جبيـر : ٢٨ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ .
ـ جبيل : ١١ ، ١١٥ ، ١٤٠ ، ١٤٨ .
ـ آل جرّاح : ١٤٥ ، ١٤٦ .
ـ جرد بعلبك : ١٢٠ .
ـ الجرديون : ١٣٨ ، ٢٢٦ .
ـ جدام (قبيلة) : ٥٨ .
ـ الجزيرة : ٦٢ .
ـ جزيـن : ١٠١ ، ١٥٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ .
ـ أبو جعفر المنصور : ٥٩ ، ١٤٩ .
ـ الجليل : ١٢ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ .
ـ أبو جنادة : ٩٥ .
ـ جنادة بن مروان : ٩٥ .
ـ جنـد الأردن : ٨٤ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ، ١٨٩ .
ـ جند حمص : ١٥٤ ، ١٦٢ .
ـ جند دمشق : ١٦٢ .
ـ جند فلسطين : ١٦٢ .
ـ جورجيا (انظر: الكرج) : ٨٠ .
ـ الجولان : ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٩ .

(ح)

ـ الحارث بن سعيد الحجوري: ٢٤٨.
ـ الحارث بن عبد الله الهمداني: ٧.
ـ حبيب آل إبراهيم، الشيخ: ٧.
ـ الحجاج بن يوسف الثقفي: ٥٩، ٧٨، ١٩٣.
ـ الحجاز: ٥، ١٣، ٤٣، ٤٩، ٨٤، ١٩٦.
ـ حجور: ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠.
ـ حجور (في اليمن): ٢٤٩.
ـ حجور بن اسلم: ٢٤٩.
ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن: ١٨، ٢١، ١٩٩، ٢٣١.
ـ الحرافشة، آل حرفوش: ١١٣، ١١٥، ١٢٠.
ـ ابن حزم الأندلس: ٨٢.
ـ حسام الدين بشارة: ٢٢٨، ٢٢٩.
ـ حسان بن مالك الكلبي: ١٩١.
ـ الحسن (ع)، الإمام: ٤٩، ٧٦، ٧٧، ٨٥، ٨٧، ١٩١، ٢٤٤، ٢٤٥.
ـ الحسن بن الحسام، فخر الدين: ٢٣٢.
ـ الحسين (ع)، الإمام: ١٣، ٢٨، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٢٤٤، ٢٤٥.
ـ حصن بانياس: ٢١٨.
ـ حصن تبنين: ٢١٨، ٢٢١.
ـ حصن تيرون: ٢١٨.
ـ حصن نيرون: ٢١٨.
ـ حصن هونين: ٢١٨.
ـ الحصين بن نمير السكوني: ١٨٩، ١٩٠.
ـ حلب: ١٠، ١٦، ٢٨، ٥٠، ٦٦، ٩٩، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٦، ١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣١.
ـ الحلة: ١٠٢، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢.
ـ الحلوسية: ٢٢٠.
ـ حماة: ١٥٤.
ـ الحمدانيون: ١٦، ١٤٥، ١٧١.
ـ حُمرة بن مالك الهمداني: ٨٤، ٨٥، ١٨٨، ١٩١.
ـ حمص: ٩، ١٠، ٢٩، ٥٨، ٩٥، ١٠٢، ١١٠، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٤، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥١.
ـ حميد بن معيوف الهمداني.
ـ حميد: ٩٧، ٩٨، ٢٥١.
ـ الحنابلة: ١١٧.
ـ حناويه: ٧.
ـ حنش بن عبد الله الهمداني: ٨٢، ٨٣، ١٩٠، ٢٤٧، ٢٥٠.
ـ حوران: ٢٤٩.
ـ الحولة (راجع: سهل الحولة): ٤٤، ١٧٤، ١٧٦، ٢٢٨.

ـ حي الخراب : ٢٥٢ .
ـ حيفا : ١٦٢ .

(خ)

ـ خط بانياس : ٢٢٨ .
ـ ابن خلدون : ١٧١ .
ـ الخليج الفارسي : ١١٧ .
ـ خمارويه بن طولون : الأمير: ١٤٤ .
ـ الخوارج : ١٣ ، ٧٨ .

(د)

ـ دار الإسلام : ٥ ، ٦ ، ١٢ ، ٥١ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ١١٠ ، ١٢٨ ، ١٥٧ ، ١٦٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩٦ .
ـ ابن أبي داود : ٧٩ .
ـ درعا (انظر: اذرعات): ١٦٢ ، ١٦٩ .
ـ الدروز: ٤٢ .
ـ الدقانية : ٢٤٨ .
ـ دمشق : ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٨ ، ٩٩ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٣٤ ، ١٥٠ ، ١٧٠ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ ، ٢٥٢ .
ـ دوبيه : ٢٢٠ .
ـ دومة الجندل : ٥٨ .
ـ دير الجماجم : ١٩٣ .

(ذ)

ـ أبو ذر الغفاري : ١٨ ، ٢١ ـ ٣٣ ، ٥٠ ، ٦٩ ، ١٦١ ، ٢١١ .
ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ٢٢٥ .

(ر)

ـ رأس العين (في بعلبك): ١٠٨ ، ١١٩ .
ـ راشد بن داود البرسمي : ٢٤٧ .
ـ رافضة : ١١٨ ، ٢٤٢ .
ـ ران (بركة): ٤١ .
ـ راوية (قرية): ٢٤٤ .
ـ الرملة : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ .
ـ الروم : ٥٩ ، ٦٠ ، ١١٧ ، ١٢٩ ، ١٥٤ ، ١٦٩ ، ٢١٣ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
ـ رويفع بن ثابت : ١٩٠ .
ـ الري : ٥ .

(ز)

ـ الزبير بن العوام : ٩٨
ـ أبو زرعة الدمشقي : ٩٩ .
ـ الزط : ٥٩ .
ـ زعورا : ٤٢ .
ـ زعيتر، آل : ١١٦ .
ـ بنو زهرة : ٢١٠ .
ـ زيد بن أرقم : ٤٠ .

ـ الزيدية: ٢٤٢.
ـ زينب الصغرى: ٢٤٥.

(س)
ـ ساحة الأمويين (في دمشق): ٢٤٩.
ـ السباتجة: ٥٩.
ـ سبيع بن يزيد الهمداني: ٨٥.
ـ سد مأرب: ٧٢.
ـ سرعين: ١١٣.
ـ سعد بن حُمْرة الهمداني: ١٨٩، ١٩١.
ـ سفيان بن حرب: ١٩٥.
ـ السفير (صحيفة): ٨١.
ـ السكون (بطن من كندة): ١٩٠.
ـ سكينة بنت الحسين: ١٧٢، ٢٤٤، ٢٤٥.
ـ السلاجقة: ١٤٥، ٢١٠، ٢٥١.
ـ سليمان البهراني: ٩٥.
ـ سليمان بن عمر الراسبي الحمصي: ١٠٠.
ـ السمرة، السامرة: ١٧٨، ١٩٦.
ـ سنّة، السنيين: ١٣، ٢٤٢، ٢٤٣.
ـ السند: ٥٩.
ـ سهل البقاع: ١١، ١٧، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٢٠، ١٢١، ١٤٩، ١٥٠.
ـ سهل الحولة (راجع: الحولة): ٢٠٦، ٢١٤.
ـ سهل المأذنة: ٢٢٦.
ـ سهل مرجعيون: ٢١٤.
ـ سورية: ٩، ١٠، ٤٣، ٢١٦.
ـ سورية الجنوبية: ١٦٢.

(ش)
ـ الشام، بلاد الشام، المنطقة الشامية: ٥، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١٠٩، ١١٢، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٧١، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٧٤٥،

٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥١.
- ابن أبي شامة: ٢٢٥.
- شبه جزيرة العرب: ٥٨، ١٣٠، ١٤٦.
- شرقي الأردن، إمارة: ١٨١.
- شقراء (قرية): ٢٢١، ٢٢٤.
- شقيف أرنون: ٢٢٣.
- شلعبون: ٢٢٠.
- شمر بن ذي الجوشن: ٧٧.
- شمص، آل: ١١٦.
- الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني: ١٨٤، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٢، ٢٣٣.
- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي: ٢٢٠.
- الشيعة: ١٣، ١٧، ٣٢، ٤١، ٤٣، ٤٤، ١٠١، ١٠٢، ١١٢، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢.

(ص)

- صالح العلي: ١٩٣.
- صالح بن مشرف: ٢٣٢.
- صدّيق (قرية): ٢٠١، ٢٠٢.
- صدقة بن محمد بن معيوف الهمداني: ٢٤٧.
- صدّيقا: ٢٠١.
- الصرفند: ٢١، ٢٧، ٢٨.
- صفد: ١٦٢.
- الصفدي: خليل بن أيبك: ١٠٩، ١١٠.
- صفين: ٤٣، ٤٩، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨٤، ٨٥، ٩٧، ١٨٨، ١٩١.
- صلاح الدين الأيوبي: ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨.
- الصليبيون: ١٤٧، ١٥١، ١٥٢، ١٧١، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٣.
- صنعاء: ٨٢، ٢٤٩.
- صنعاء الشام، صنعاء دمشق: ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢.
- صور: ٥٩، ١٢٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧،

٢٢١، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٤٣.
ـ صيدا: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٣.

(ض)

ـ ضبّة، بنو: ٧٣.
ـ الضحاك بن قيس: ٢٤٧.
ـ الضنّية (راجع: جبل الظنيين): ١٣٧، ١٤٠.

(ط)

ـ ابن طاوس، علي بن موسى: ٢٣٢.
ـ طبرية: ١٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٦، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٠.
ـ طرابلس، طرابلس الشام: ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٥٩، ٦٤، ٩٩، ١٢٣، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٩١، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٢، ٢٣١، ٢٤٦،
ـ طرابلس الغرب: ١٢٧.
ـ طريق الشام: ١٠٧.
ـ طغتكين الأيوبي، الأمير: ٢١٧.
ـ طلحة بن عبيد الله: ٩٨.
ـ طلوسة: ٢٢٠، ٢٢١.
ـ طهران: ٥.
ـ الطوسي، محمد بن الحسن: ٧٩، ١٥٦.
ـ الطولونيون: ١٤٤.
ـ طه بن محمد بن فخر الدين الجزيني: ٢٣٢.
ـ طومان بن أحمد المناري: ٢٣٠، ٢٣٢.
ـ طي (قبيلة): ١١٥.

(ظ)

ـ الظنيون: ١٣٧، ١٣٨، ٢٢٦.

(ع)

ـ عاملة (قبيلة): ٢٨، ٥٨، ١٣٧، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٩.
ـ العباسيون: ١٤٥.
ـ ابن عبد الحق البغدادي: ١٧٨، ١٩٢.
ـ عبد الرحمن بن ذي الكلاع: ٩٥.
ـ عبد الرحمن بن عوف: ٢٤٦، ٢٥٠.
ـ عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث: ٧٨، ٨٠، ١٩٣، ١٩٤.

ـ عبد الساتر، آل: ٧، ١٢١ .
ـ عبد الله بن الزبير: ٧٧، ٨٢، ٨٣، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ٢٤٧ .
ـ عبد الله بن عباس بن علي (ع): ١١٢ .
ـ عبد الله بن علي، الأمير: ١٣ .
ـ عبد الله بن قيس الهمداني: ٢٤٧ .
ـ عبد المحسن بن غلبون الصوري: ٢٠٣ .
ـ عبد الملك بن مروان: ٥٩، ٨٢، ٩٥، ٩٦، ١٤٩ .
ـ ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد: ١٥٠ .
ـ عبد الواحد بن محمد بن معيوف الهمداني: ٢٤٧ .
ـ أبو عبيدة بن الجرّاح: ١١٧ .
ـ عتبة بن عبد الله الحمصي: ١٠٠ .
ـ عثمان بن عفان، الخليفة: ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٦٢، ٩٨ .
ـ العثمانيون: ١٨ .
ـ العراق: ٦، ١٣، ١٧، ٢٨، ٢٩، ٤٣، ٥٨، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٧، ٩٧، ١٠٠، ١٢٠، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٥ .
ـ عرقة: ١٥١ .
ـ ابن عساكر: ٩٩ .
ـ عسال الورد (قرية): ١١٣، ١١٥ .
ـ ابن العشرة الكسرواني: ١٥٢ .
ـ أبي عقيل، آل: ٢٠٤، ٢٠٥ .
ـ ابن أبي عقيل العمّاني، الحسن بن عيسى الحذّاء: ١٨٤ .
ـ عكا، عكة: ١٦٢، ١٦٨، ١٦٩، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٨ .
ـ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف: ٢٣٢ .
ـ العلويون: ٤٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ٢٢٦ .
ـ علي (عليه السلام): ٧، ٢٢، ٤٠، ٤٣، ٤٨، ٧٢، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٥، ٨٧، ٩٧، ٩٨، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٠ .
ـ علي أبو الحسن بن أبي عقيل: ٢٠٤ .
ـ علي بن الحسن بن منده، أبو الحسن: ١٠٠، ١٠١ .
ـ علي بن محمد بن الخزّاز الرازي القمي: ١٠٠، ١٠١ .
ـ علي بن موسى الرضا، الإمام (ع): ١٩٤ .
ـ بنو عمار: ٩، ١٦، ١٧١ .
ـ عمار بن ياسر: ٤٠ .

ـ عمّان: ١٦١، ١٦٦، ١٨٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٧.
ـ عمر بن الخطاب: ٢٥، ٦٢.
ـ عمل الظنيين: ١٣٦، ١٣٧.
ـ بنو العود: ١٥٠.
ـ عين ترما: ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩.
ـ عين جالوت: ١١١.
ـ عين فيت: ٤٢.
ـ عين قنية (قرية): ٤١.

(غ)

ـ غجر (قرية): ٤٢.
ـ الغرابية: ٢٤٢.
ـ غسان (قبيلة): ٥٨.
ـ غلاة الشيعة: ٩٧، ٩٨.
ـ الغوطة: ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢.
ـ الغوطة الشرقية: ٢٤٨، ٢٤٩.
ـ الغوطة الغربية: ٢٤٩.

(ف)

ـ ابن الفارض: ١٤٩.
ـ الفاطميون: ١٤٥.
ـ فايز الريس: ١٧٤، ١٧٥.
ـ فايش (بطن من همدان): ٩٦.
ـ الفرات: ٦، ٥٨، ١١١.
ـ الفُرس: ١١٧، ١١٨، ١٢٨، ١٤٩.
ـ الفرنج، الإفرنج: ١٢٩، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٤.
ـ ابن فضل الله العمري، أحمد ابن يحيى: ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٦٣، ٢٢١، ٢٤٦.
ـ فلسطين: ١٢، ٢٩، ٥٨، ١٦١، ١٦٣، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٦، . ٢٣٤.

(ق)

ـ أبو القاسم بن الحسين بن العود الأسدي الحلبي: ٢١، ٢٣٣.
ـ أبو القاسم بن العباس، القاضي: ١٠٢.
ـ القاهرة: ١٣٤.
ـ قُبش (ضيعة): ١٦٠.
ـ قبر رُقية: ٢٤٨.
ـ قبور الشهداء (جبانة في دمشق): ٢٤٤.
ـ قَدَس: ١٦١، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٤.

ـ القدس (راجع : بيت المقدس) : ٢٥، ١٦٥، ١٧٨، ٢١٦ .
ـ القرامطة : ١٤٥ .
ـ قضاء زغرتا : ١٣٧ .
ـ قضاء طرابلس : ١٣٧ .
ـ قضاعة : ٥٨ .
ـ قلعة الطور: ٢٢٤، ٢٢٥ .
ـ ابن القلانسي : ٢١٦، ٢٢٣ .
ـ القلقشندي : ١٣٣، ١٣٦ .
ـ قم : ٥، ٨٠، ١٩٤، ٢٣٠ .
ـ القنيطرة : ٤١ .
ـ قيس بن الأشعث الكندي : ٧٧ .
ـ قيسي : ١٩٢، ٢٤٨، ٢٤٩ .

(ك)

ـ كابل (في الأردن) : ١٦٨ .
ـ الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي : ٢٠٣ .
ـ كربلاء : ٢٨، ٧٧، ٧٨، ٨٨، ١٩٠ .
ـ الكرج (انظر: جورجيا) : ٢٨٠ .
ـ كرك نوح : ١١٣، ١١٤ .
ـ كسروان، جبل،بلاد : ١١، ١١٥، ١٣٨، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ٢٢٦ .
ـ الكشي، محمد بن عمر: ٧٩ .
ـ كلب (قبيلة) : ٥٨، ١٩١ .
ـ كمال صليبا : ١٤٠ .
ـ كندة (قبيلة) : ٧٥، ٧٧، ٧٨، ١٨٩، ٢٤٩ .
ـ الكوفة : ٥، ٧، ١٧، ٤٠، ٤٨، ٥١، ٦٩، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٥، ٩٦، ٩٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٠، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٤٧، ٢٥٠ .
ـ الكويفة : ٩٥، ١٩٦ .

(ل)

ـ لبنان، الجمهورية اللبنانية : ٩/١٠/١١٠، ١٤٢، ١٧٤، ٢٢٩ .
ـ لبنان الجنوبي : ٢٢٩ .
ـ لخم : ٥٨ .
ـ اللاذقية : ١٥٣، ١٥٧، ٢٤٨ .
ـ اللجون : ١٦، ١٦٨، ١٦٩ .
ـ اللويزة : ٧ .

(م)

ـ ماء الحنابلة (في بعلبك) : ١٠٨ .
ـ المبارك بن يحيى بن معقل الغساني الحمصي : ١٠١ .
ـ المتاورة : ٢٢٦ .
ـ المتاولة : ٢٢٦ .
ـ المتن الأعلى : ١١، ١٤٨ .

ـ مجدل سلم : ٧ .
ـ مجدل شمس : ٤١ .
ـ مجلس ميتم (في مسجد حمص) : ٩٥ .
ـ أبو المحاسن بن تغري بردي : ٢١٦ .
ـ محسن الأمين : ١٧٤ ، ١٧٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٣١ .
ـ المحقق الحلي ، جعفر بن الحسن : ٢٣٢ .
ـ محمد ، النبي ، رسول الله (صلوات الله عليه وآله) : ٥ ، ٦ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٦١ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٠ ، ٢١٢ .
ـ محمد بن أحمد الهمداني : ٢٤٧ .
ـ محمد بن الحسن الحلي : ٢٣٢ .
ـ محمد بن الحسين الأسحاقي : ٢١٠ .
ـ محمد بن حميد بن معيوف الهمداني ، أبو بكر : ٢٤٨ .
ـ محمد عاشور : ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ .
ـ محمد حمادة : ٣٩ .
ـ محمد بن حميد بن معيوف : ٢٤٧ .
ـ محمد بن عرفة الطائي الحمصي : ١٠٠ .
ـ محمد بن أبي عقيل ، أبو الحسن : ٢٠٤ .
ـ محمد بن علي الحمصي : ١٠٠ .
ـ محمد بن القاسم بن الحجاج : ٥٩ .
ـ محمد كرد علي : ٣٩ ، ٤٠ .
ـ محمد بن معيوف الهمداني : ٢٤٨ .
ـ محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل الغساني الحمصي : ١٠١ .
ـ محمود زنكي ، نور الدين الشهيد : ٢٢٢ .
ـ المختار الثقفي : ٧٨ .
ـ مدينة السمرة (انظر: نابلس) : ١٧٨ .
ـ المدينة المنوّرة : ١٢ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ١٧٢ ، ٢٣٤ .
ـ مذحج : ٧٥ ، ٧٧ ، ١٩٣ .
ـ المرتضى ، السيد ، علي بن الحسين : ١٤ ، ١٥٦ .
ـ مرج أسعار : ٤١ .
ـ مرج دابق : ٢٢٩ .
ـ مرج راهط : ١٩٢ .
ـ مروان بن الحكم : ٩٥ ، ١٨٩ .
ـ المزّة : ٢٤٩ .
ـ مسجد الحنابلة (في بعلبك) : ١٠٨ .
ـ مسعدة (قرية) : ٤١ .
ـ المسيّة (قرية) : ٢١٨ .
ـ مشغرة : ١٠٧ ، ١١٤ .
ـ مشهد الإمام زين العابدين (ع) (في دمشق) : ٢٥١ .
ـ مشهد علي (ع) (في حمص) : ٥٨ .
ـ مشهد علي (ع) (في دمشق) : ٢٥١ .

ـ مشيك، آل: ١١٦.
ـ مصر: ١٤، ٢٣، ٨٢، ٩٩، ١١٠، ١١٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٩٢، ٢٤٣.
ـ مصعب بن الزبير: ٩٥، ٩٧.
ـ مصياف: ١٣٦.
ـ معاوية بن أبي سفيان: ٦، ١٢، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣١، ٤٣، ٤٩، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٧، ٩٩، ١٢٨، ١٤٩، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ٢٤١.
ـ معرّة النعمان: ٥٩.
ـ معيوف، بنو: ٢٥٠.
ـ معيوف بن يحيى: ٢٤٨.
ـ المغرب: ٨٢، ١٩٠.
ـ المغول (انظر: التتر): ١١١، ١١٢، ١١٣، ٢٣٣.
ـ المفيد، الشيخ، محمد بن محمد بن النعمان: ١٤، ١٥٦، ٢٠٣.
ـ المقدسي، محمد بن أبي بكر البنّاء: ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٤.
ـ مكة: ١٠٠، ١٠١، ١٨١، ١٨٩.
ـ مكي بن محمد بن حامد الجزيني: ٢٣٢.
ـ الملك الصالح، نجم الدين الأيوبي: ٢٢٣.
ـ الملك الكامل، ناصر الدين محمد الأيوبي: ٢٢٣.
ـ الملك المعظم، شرف الدين عيسى الأيوبي: ٢٢٥.
ـ المماليك: ١١٣، ١٣٤.
ـ ممر حمص: ١٣٦.
ـ منتجب الدين: ٧٩.
ـ المنطلق (مجلة): ١١١.
ـ المهدي بن المنصور العباسي: ١٩٥.
ـ المهمندار: ١٣٤.
ـ مهمندار العرب: ١٣٤.
ـ الموارنة: ١٤٠، ١٤٩.
ـ موسى بن نصير: ١٩٠.
ـ المياذنة: ١٣٨، ٢٢٤، ٢٢٦.
ـ ميخائيل زابوروف: ٢١٥.
ـ الميدان الأخضر: (في بعلبك): ١١٩.
ـ ميس الجبل: ٢١، ٢٧، ٢٨.

(ن)

ـ نابلس: ١٦١، ١٦٦، ١٧٧ ـ ١٧٩، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٧، ٢١٩، ٢٣٤.

ـ ناصر خسرو القبادياني : ٢٨، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤٣، ١٥١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥.
ـ النبطيّة : ١٣٨، ٢٢٦.
ـ نبع المأذنة : ١٣٨.
ـ النجاشي، أحمد بن علي : ٧٩.
ـ النجف الأشرف : ٨، ٢٨، ١٠١، ٢٣٠.
ـ النخارير (أرض) : ٢٢٠، ٢٢١.
ـ النصيرية : ٩٧، ٢٤٢.
ـ نُعيم، بنو : ١٩٥.
ـ أبو نعيم الأصفهاني : ٢٤٧.
ـ نهر الأردن : ١٦٩، ١٧٥.
ـ نهر الخلخال : ٢٤٩.
ـ نهر الليطاني : ١٦٥.
ـ نهر النيل : ٦.

(هـ)

ـ هشام بن عمار : ١٩٥.
ـ هشام بن الليث : ٥٩.
ـ الهضبة الأردنية : ١٨٠.
ـ همدان، همدانيون، بنو همدان : ٧، ٨، ٤٨، ٧٢ ـ ٨٩، ٩٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩، ١٤١، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠.
ـ همدان الأردن : ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢.
ـ هوازن : ٧٧.
ـ هونين : ٢٢١، ٢٢٣.
ـ هولاكو : ١١٠.
ـ أبو الهيذام المزّي القيسي. ٢٤٨.

(و)

ـ وادي الأردن : ١٧٠.
ـ وادي الإسطبل : ٢١٨.
ـ وادي التيم : ١٣٧.
ـ وادي العاصي : ١٠٧، ١٤٠..
ـ وادي كنعان : ١٦٨.
ـ وادي الليطاني : ١٠٧.
ـ واسط : ١٧٦.
ـ الوليد الثاني الأموي، الخليفة : ١٨٩، ١٩٢.

(ي)

ـ يارون : ٢٢٠.
ـ ياقوت الحموي : ٩٧، ٩٨، ١٧٢، ١٧٩، ١٨٠.
ـ ياسين، آل : ٧، ١٢١.
ـ يافا : ٢١٩.
ـ يحيى بن الحكم : ٩٥، ٩٦.

- يحيى بن حميدة، ابن أبي طي الحلبي: ١٠٠.
- يحيى بن عبد الرحمن الدقاني: ٢٤٨.
- يزيد الثالث الأموي، الخليفة: ١٨٩.
- يزيد بن مرشد الهمداني: ٢٤٦، ٢٥٠.
- يزيد بن معاوية: ١٨٩، ١٩١، ١٩٣.
- يزيد بن يوسف الهمداني الصنعاني: ٢٤٧.
- يزيد بن معيوف الهمداني: ٢٤٨.
- اليعقوبيون: ٥٨.
- اليعقوبي، ابن واضح: ١٣٠، ١٣٢.
- يماني، يمانيون: ١١٨، ١١٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢١٣، ٢٢٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١.
- اليمن: ١٧، ٧٢، ٧٣، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٨٨، ٩٨، ١١٧، ١١٨، ١٩٢.
- اليهود: ١٧٨.
- يهود الأردن: ٥٩، ١٤٩.
- يوسف بن حاتم: ٢٣٢.
- يوسف بن سيف الدولة الحمداني، بدر الدين: ١٣٣.
- يوم الجمل: ٤٩، ٧٧.
- يونس الحرفوش، الأمير: ١١٣.
- يونين: ١١/١١٨.

***

فهرس الموضوعات

تقديم ٥

توطئة ١١

الفصل الأول

أبو ذر في «جبل عامل» تاريخ أم أسطورة ١٩

الفصل الثاني

«أسعار» من مواطن الشيعة الأولى في «الشام»؟ ٣٥

الفصل الثالث

في منهاج البحث وميدانه ٤٥

الفصل الرابع

«الشام» سكانياً وسياسياً ٥٣

الفصل الخامس

«همدان» من «اليمن» إلى «الشام» ٦٧

ـ توطئة ٦٩
ـ همدان القبيلة الشيعية ٧٢
ـ همدان، القبيلة المفقودة ٧٦
ـ أين راحت همدان، ولماذا، ومتى؟ ٨٢

الفصل السادس

حمص ٩١

الفصل السابع

«بعلبك« و«البقاع البعلبكي» ١٠٣

الفصل الثامن

«طرابلس» وجوارها ١٢٣
«جبل لبنان» ١٤٨
«جَبَلة» و«اللاذقية» ١٥٣

الفصل التاسع

«فلسطين» و«الاردن» ومنه «جبل عامل» ١٥٩
«طبرية» ١٦٨
«قَدَس» ١٧٤
نابُلُس» ١٧٧
عمّان» ١٨٠

خلاصات ونتائج ١٨٢
من أين اتى هؤلاء الشيعة؟ ١٨٨
لغز «جبل عامل» ٢٠١

الفصل العاشر

«دمشق» وضواحيها ٢٣٧
ختام ٢٥٣

الفهارس

مصادر البحث ٢٦١
كشاف عام ٢٦٩
فهرس الموضوعات ٢٨٥

الشيعة - تاريخ
297.8209

[illegible] فؤاد بعينو للتجليد [illegible]

[illegible]